Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archiv-fuer-kulturgeschichte_1956_38

ARCHIV

FÜR

KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben von

WALTER GOETZ

HERBERT GRUNDMANN UND FRITZ WAGNER

38. Band

1956

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Druck der
Aschendorffschen Buchdruckerei
Münster (Westf.)

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Seite

Jan de Vries, Homer und das Nibelungenlied 1

Emerich Schaffran, Der Zentralkamm der Ostalpen in der Völkerwanderungszeit 20

Josef Fleckenstein, Königshof und Bischofsschule unter Otto d. Gr. . . . 38

Herbert Ludat, Das „Jerusalemer Kreuz" im Hildesheimer Domschatz — ein russisches Reliquiar 63

Werner Schultz, Die Bedeutung des Tragischen für das Verstehen der Geschichte bei Hegel und Goethe 92

Erich Sander, Zur Varusschlacht 129

Martin Lintzel (†), Die Mathilden-Viten und das Wahrheitsproblem in der Überlieferung der Ottonenzeit 152

Martin Lintzel (†), Voraussetzungen des Individuums 167

Edmund E. Stengel und *Friedrich Vogt* (†), Zwölf mittelhochdeutsche Minnelieder und Reimreden 174

Udo Rukser, Inquisition und Literatur in Spanien in ihren Folgen für die Literatur um 1800 218

Hans Martin Klinkenberg, Versuche und Untersuchungen zur Autobiographie bei Rather von Verona 265

Siegfried Sudhof, Die altdeutsche Fachprosa 315

Dietrich Kurze, Johannes Lichtenberger — Leben und Werk eines spätmittelalterlichen Propheten und Astrologen 328

Otto Herding, Probleme des frühen Humanismus in Deutschland . . . 344

Miszellen

P. Ludger Meier OFM, Codex Valencia 92 und die Geschichte des Skotus-Textes 116

Rudolf Morsey, Zwei Denkschriften zum „Fall Martin Spahn" (1901) . . 244

Fritz Wagner, Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Betti's Hermeneutik . 258

Homer und das Nibelungenlied

von Jan de Vries

Wenn wir Ilias und Nibelungenlied nebeneinander stellen, so scheint das deutsche Epos in eine gefährliche Nähe zu geraten. Das griechische Gedicht macht den Eindruck, fast aus einem Guß zu sein; es führt in einem beschwingten Bogen von Achills Zorn bis zum Tode des Patroklos. Das Nibelungenlied ist buntscheckiger, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach. Homer hat die mykänische Vorzeit mit seiner eigenen Lebenssphäre zu einem einheitlichen Bild zusammengefügt: im deutschen Gedicht stoßen zwei grundverschiedene Welten hart aufeinander. Von der literar-ästhetischen Perspektive aus betrachtet, dürfte Hellas unbestritten den Preis davontragen.

Die Nähe ist in einer anderen Hinsicht tatsächlich gefährlich gewesen. Die Zergliederung des griechischen Liedes, die Friedrch August Wolf mit scharfsinniger Kritik durchgeführt hat, wurde dem Nibelungenlied verhängnisvoll. Denn das germanische Gedicht war ja eine ziemlich lose Verbindung heterogener Teile: der Siegfried-Abschnitt unterscheidet sich durch seinen Charakter eindeutig vom Burgundenuntergang und hat ja auch seine eigene Vorgeschichte. Ganze aventiuren mit ihren endlosen Beschreibungen von prangenden Hoffesten und Botenfahrten möchte man gerne streichen, um dem Epos eine gestrafftere Form zu geben. Im Vergleich mit der Ilias scheint das Nibelungenlied noch nicht die endgültige Form erreicht zu haben. Wer aber würde sich einen Homer denken können, der den uns bekannten überträfe? Jeder aber kann sich einen Künstler denken, der die Nibelungensage in dem Schmelztiegel seines Genies zu einem noch würdigeren Gefäß der Sage umgeschaffen hätte.

In dieser Hinsicht sind Ilias und Nibelungenlied einander jedenfalls ähnlich, daß sie beide das Endergebnis einer viele Jahrhunderte umfassenden Entwicklung sind; diese war im griechischen wie im deutschen Raum weitgehend denselben Gesetzen unterworfen und wird also auf ähnliche Weise verlaufen sein. Sie können einander also gegenseitig

---

Dieser Vortrag, den ich in Frankfurt, München und Salzburg gehalten habe, ist nur in Einzelheiten, hauptsächlich durch schärfere Formulierung, erweitert worden, hat aber seinen Charakter als Vortrag behalten.

aufhellen. Dabei können wir feststellen, daß das Nibelungenlied nicht hinter die Ilias zurücktritt. Im Gegenteil, von deutscher Seite her ist es möglich, manches klar zu erfassen, was in Hellas vollkommen im Dunkel liegt. Einsam ragt Homer aus der griechischen Vorzeit empor; es scheint am heiteren griechischen Himmel plötzlich ein Meteor aufzuleuchten und wir trauen es dieser genialen Begabung ohne weiteres zu, diese Fülle an Schönheit aus seinem eigenen Innern geschaffen zu haben. Der Nibelungendichter hat die Spuren seiner Vorgänger nicht verwischen können; durch die dichterische Tat des österreichischen Künstlers wurden z. B. die skandinavischen Lieder nicht der Vergessenheit anheimgegeben. Es ist die große Bedeutung der germanischen Überlieferung, daß hier durch mehrere Jahrhunderte hindurch die Arbeit an Sagenstoffen fast schrittweise verfolgt werden kann, während anderswo, wie in Griechenland, Indien, Persien und Frankreich nur die letzte ausgereifte Form erhalten geblieben ist. Die Zersplitterung der germanischen Welt, die man manchmal nur bedauern kann, gereichte hier jedenfalls der Forschung zum Vorteil, weil wir hier nicht ausschließlich mit rekonstruierten Vor- und Urformen zu arbeiten brauchen.

Zuweilen überfällt uns wohl das Gefühl, daß mit diesem größeren Reichtum die Schwierigkeiten eher vermehrt als verringert werden, und der Stoßseufzer läßt sich kaum unterdrücken: etwas weniger hätte die Arbeit leichter gemacht. Denn eine einzige Ilias gestattet uns die davorliegende Leere mit den Gestalten unserer Phantasie nach Belieben auszufüllen; die erhalten gebliebenen germanischen Vorstufen nötigen uns, sie in unseren Plan einzubauen. Dann aber ergibt es sich alsbald, daß wir nicht in ununterbrochener Folge von Lied zu Lied bis zum Gipfel des Nibelungenliedes emporsteigen können. Es scheint uns vielmehr, daß Generationen von Künstlern auf den wunderbaren Wegen ihrer Phantasie im Gelände der Überlieferung hin und her gewandert sind und an ganz unerwarteten Stellen ihre Fußspuren zurückgelassen haben.

Deshalb hat die Forschung, diesen Spuren folgend, manchen Irrweg gemacht. Ich brauche darüber nicht ausführlich zu berichten; wer seine Vorgänger auf methodischen Schwächen und Fehlschlüssen ertappt, macht leicht den Eindruck, ein Besserwisser sein zu wollen; wie schnell wird aber auch er selber eines Besseren belehrt werden. Ich will hier nur auf zwei Gegensätze hinweisen, die die Forschung heftig haben aufwallen lassen: ist ein Heldenepos das Endergebnis einer volkstümlichen Überlieferung, die Jahrhunderte lang weiter wächst, sich nach Zeiten und Umständen fort und fort wandelt und zuletzt von einem Dichter aufgegriffen und zu einem Kunstwerk gestaltet wird? Oder müssen wir uns im Gegenteil denken, daß die Heldensage immer nur im Mund der

Dichter gelebt und jede Generation das Erbe der vorigen nach eigenem Ermessen neubearbeitet hat? Natürlich konnte auch in diesem Fall eine glückliche dichterische Lösung Jahrhunderte lang fast unverändert erhalten geblieben sein und zwar in Perioden großer Traditionsgebundenheit und schwacher dichterischer Begabung, bis dann doch auf einmal ein neuer Geist wach wurde und eine ursprüngliche Dichterpersönlichkeit den Stoff umgestaltete.

Ich glaube, wir sind heute dazu gelangt, dieses Problem nicht mehr in der schroffen Form eines Entweder-Oder zu stellen, sondern beide Ansichten gelten zu lassen, indem wir der Volkstradition ihrem beharrlichen Charakter gemäß zuschreiben, die Heldensage durch die Jahrhunderte weiter zu tragen, sogar in Zeitläuften, da die kulturelle Oberschicht ihr Interesse auf andere Dinge gerichtet hat. Die Dichter aber, die jedesmal den Stoff aufgreifen, werden eben durch ihren persönlichen Einsatz die Tradition in neue Bahnen gelenkt haben.

Es sind besonders die Eddalieder von Siegfried und dem Burgundenuntergang, die bei uns den Eindruck wecken, daß die Dichter diesen altüberlieferten Stoffen immer wieder neue Seiten haben abgewinnen wollen. Eine Geschichte zu erzählen, die jedermann von vornherein kannte, war nicht ihre Sache; das Schicksal der darin auftretenden Personen interessierte sie, besonders aber, wie sich dieses Schicksal aus der Veranlagung der Helden erklären ließ und wie es andrerseits ihrem Charakter zur Ausgestaltung und Ausreifung verhalf. Brynhild und Gudrun sind die Figuren, die sie über solche Weiberschicksale haben grübeln lassen. Es ist dabei zu beachten, daß die Forschung der letzten Jahre uns gezeigt hat, daß diese nach tieferer seelischer Ergründung strebende Beschäftigung mit dem Sagenstoff nicht in Skandinavien einheimisch war, sondern ihre Vorläufer und sogar ihre Vorbilder in Deutschland hatte. Hier zeigt sich aber wieder deutlich, daß die uns erhaltenen Lieder nie und niemals die Stufen einer schnurstracks zum Nibelungenlied emporsteigenden Treppe bilden können.

Gestehen wir aber zu gleicher Zeit: Vieles tritt nur in vagen Umrissen hervor. Welcher Art war diese Volksüberlieferung? Waren es die *rustici*, von denen mittelalterliche Geschichtsquellen berichten, daß sie von den berühmten Sagenhelden zu singen liebten[1]? Weshalb sollten wir daran zweifeln? Aber die feine psychologische Analyse eines eddischen Brünhildliedes hätte in bäuerlichen Kreisen doch wohl wenig Anklang gefunden. Eher können wir denken an volkstümliche Gedichte wie das jüngere

[1] Vgl. z. B. den Satz der Quedlinburger Chronik über *Thideric de Bern de quo cantabant rustici olim*, und dazu meine Bemerkung in den Hessischen Blättern für Volkskunde 46 (1956) S. 13.

Hildebrandslied oder das Lied von König Ermenrîkes Dôt; sie sind aber ziemlich entartete Ableger der eigentlichen Heldenliedtradition. Diese aber wurde von berufsmäßigen Dichtern getragen; in der Völkerwanderungszeit lebten sie an den adligen Höfen und trugen die Lieder beim lärmenden Gastmahl der Gefolgschaft vor. Später gelangten sie aber auch zu anderen Schichten der Gesellschaft: der sächsische Sänger, der dem dänischen König Knud Laward das berühmte Lied von Grimhilds Rache zur Warnung vortrug, hat sich gewiß auch bei den Festen und in den Häusern des zu Reichtum und Macht emporstrebenden bürgerlichen Patriziats hören lassen. Die norwegische Prosabearbeitung deutscher Heldenlieder in der Thidrikssaga verrät deutlich einen bürgerlichen, stellenweise sogar einen spießbürgerlichen Geist.

Es gibt aber weiter noch die wichtige Frage, wie sich aus den historischen Ereignissen der Völkerwanderungszeit die Heldensagen haben bilden können. Man sagt oft so leichthin, z. B. daß man „natürlich" nach der Niederlage von Roncesvalles dieses erschütternde Ereignis besungen hat, aber wie soll man es sich erklären, daß ein solches Zeitgedicht die Lebenskraft bekommt, die es die Jahrhunderte überdauern läßt? Wie wurde also aus dem *comes Brittanniae*, den die Geschichtsquellen nicht einmal als Hauptfigur bei der Katastrophe erwähnen, der gewaltige Roland, der in seinen fast übermenschlichen Ausmaßen dem Achill ähnlich sieht? Wie konnte der ostgotische Theodorich so sehr die ganze germanische Sagenwelt überschatten? Wie wurde ein Merowingerfürst zu dem in jugendlicher Schönheit strahlenden Siegfried?

Für solche Fragen eine Antwort in Hellas zu suchen, scheint aussichtslos zu sein. Wir haben dort ja nur das homerische Epos, eine runde Form, die keine Vergangenheit und keine Zukunft zu haben scheint. Die griechische Tradition, von der Belagerung Trojas in der mykänischen Zeit bis zum 8. vorchristlichen Jahrhundert, als Homer seine unvergänglichen Kunstwerke schuf, ist verschollen; hier könnte gerade ihrerseits die reicher fließende deutsche Überlieferung einspringen. Aber auch Hellas braucht nicht stumm zu bleiben; ja es kann eine klare Antwort geben, sobald wir nur richtig zu fragen verstehen.

Der französische Forscher Charles Autran hat diesen Fragen seine Aufmerksamkeit gewidmet und ist dabei zu bemerkenswerten Einsichten gelangt[2]. Er weist darauf hin, daß das Versmaß der griechischen Epik der Hexameter ist, also eben die poetische Form, in der uns auch die Hymnen und die kosmogonischen Gedichte überliefert sind. Die über-

[2] Ch. Autran, Homère et les Origines sacerdotales de l'Epopée grecque (3 Bde. Paris 1940—1943).

lieferten Gedichte sind zwar im allgemeinen jünger als das homerische Epos und man hat deshalb gemeint, daß sie das epische Versmaß nach dem Vorbild des berühmten Heldenliedes übernommen haben. Dagegen ist zu bemerken, daß Hymnen und Kosmogonien nicht nur zur epischen, sondern eben zur sakralen Dichtung gehören; es ist von vornherein wahrscheinlich, daß sie auch in ihren Spätformen der Tradition der Kultdichtung treu geblieben sind. Gerade von einem Dichter wie Hesiod, der mit so feierlichem Ernste davon redet, daß er von den Musen selbst zum Dichter geweiht wurde, darf man voraussetzen, daß er sich des sakralen Charakters seines Gedichtes durchaus bewußt war. Übrigens war auch Homer nicht der erste Dichter, der den Hexameter für das Epos verwendete; er wählte ihn, weil er in der Epik schon längst ein Heimatrecht hatte. Dieser Versmaß muß, auch in seinem epischen Gebrauch, weit älter als Homer gewesen sein; dann aber wird seine Herkunft aus der Kultdichtung geradezu selbstverständlich.

Schon in rein formaler Hinsicht dürfte also die Form des griechischen Heldenliedes aus der Kultdichtung herstammen; geht diese Verwandtschaft vielleicht noch weiter? Es ist nun zu beachten, daß die griechischen Helden richtige Heroen waren, also halb-göttliche Mächte, denen Tempel geweiht und Opfer dargebracht wurden. Sie waren oft Nothelfer, die ihre Verehrer aus Gefahren retteten; sie waren also den christlichen Heiligen ähnlich. Die Übereinstimmung wird noch dadurch treffender, daß Heroentempel das Grabmal des Helden zu sein behaupteten und daß dort ihre leiblichen Überreste kultische Verehrung genossen. Konnte man sich nicht dessen rühmen, den ganzen Körper zu besitzen, so hatte man doch allenfalls irgendwelche Knochen, Teile der Waffenrüstung, Speer, Schwert oder Schild; man darf also geradezu von einem Reliquienkult reden. Wenn es aber einen vollausgebildeten Kult gegeben hat, mit heiligen Reliquien, mit festlicher Begehung des Todestages, mit Tempel und Priestern, so gehört dazu auch eine Kultlegende, wie auch Hymnen auf den Heros. Wie die hymnischen Lieder des Rg-Veda nicht müde werden, den Gott Indra zu preisen, weil er das Ungeheuer Vrtra besiegt und dadurch die himmlischen Gewässer befreit hat, so werden diese griechischen Lobgesänge die unsterblichen Taten und den ruhmvollen Tod der Helden gefeiert haben.

Die Griechen bilden damit keine Ausnahme, denn auch in Indien läßt sich dasselbe beobachten. Wir brauchen aber gar nicht so weit in die Ferne zu schweifen, denn die französische Heldensage bietet uns ein ähnliches Bild. Mehrere Kirchen behaupteten, das Grab von Roland, Olivier oder Turpin zu besitzen, andere waren schon stolz darauf, in ihrem Reliquienschatz deren Schwert oder Helm, von Roland besonders

sein berühmtes Horn zu hüten. Dazu gehören kirchliche Feiern mit einer Liturgie, jedenfalls mit Legenden, in denen die ruhmreichen Heldentaten erzählt werden. Das geistliche Interesse für die Volkshelden spiegelt sich auch darin, daß das Leben mehrerer von ihnen mit dem Eintritt in ein Kloster schließt, aber auch als Mönche bekundeten sie ihren Mut und ihre Kraft. Das hat den Forscher Joseph Bédier sogar dazu geführt[3], eben hier den Ursprung der französischen Epik zu suchen. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts sollten Domherren und Äbte das Schreiben von Heldenliedern veranlaßt haben, teilweise zur Erbauung der Gläubigen, die zur Verehrung der Reliquien herbeiströmten, teilweise auch um mit anderen Kirchen und Klöstern zu konkurrieren, die sich mit dem Besitz derselben Heiligtümer brüsteten. Diese Erklärung hat viel Bestechendes; sie kann aber in dieser Form nicht richtig sein, schon deshalb nicht, weil man das Vorhandensein epischer Lieder schon in viel früherer Zeit nachgewiesen hat. Sie läßt auch etwas Wesentliches durchaus im Schatten: wann und weshalb sind Geistliche überhaupt dazu gekommen, aus einem Roland einen Heiligen zu machen? Man kann das Schwert Durandal nicht als Reliquie verehren lassen, wenn es damit nicht schon eine besondere Bewandtnis hatte; das Horn Elephant ist ohne die Geschichte der drei gewaltigen, aber zu spät gegebenen Stöße ein ziemlich wertloser Gegenstand. Hier muß schon eine epische Tradition vorgearbeitet haben, ehe die Kirche für ihre Zwecke solche anscheinend rein weltliche Sagen adoptierte. Wo also war der Punkt, in dem sich die epische Überlieferung mit dem kirchlichen Bedürfnisse berühren konnte? Falls es richtig sein sollte, daß für die Ausbildung der Roland-Figur die Persönlichkeit des gleichnamigen Erzbischofs von Arles, der 880 im Kampf mit den Sarazenen gestorben ist, vorbildlich gewesen wäre[4], so hätte schon sehr frühzeitig die Kirche einen wichtigen Anteil an Traditionen dieser Art genommen.

Die Parallele Hellas-Frankreich weist darauf hin, daß hier etwas sehr Wesentliches in der Entstehungsgeschichte der Heldensage zutage tritt. Auch Autran betont nachdrücklich, daß im homerischen Epos die Spuren einer geistlichen Sagenpflege nachweisbar sind. Die ausführlichen Genealogien sind für ein Heldenlied im Grunde nur unepischer Ballast; sie waren aber eben eine Spezialbeschäftigung der priesterlichen Kreise. Auch andere Eigentümlichkeiten der Ilias bekunden eine weit vor Homer liegende Tradition, die durchaus nicht volkstümlicher, vielmehr halbgelehrter, jedenfalls priesterlicher Art war. Die homerische Sprache zeigt

[3] J. Bédier, Les Légendes épiques 4 Bde. (Paris 1908—1913).
[4] S. Rita Lejeune, Annuaire de l'Institut et d'Histoire Orientales et Slaves 10 (1950) S. 388.

Merkmale, die auf einen hieratischen Stil hinweisen. Schon die große Zahl der hapax legomena beweist die hohe Altertümlichkeit der Sprache, die auch ein so frei schaffender Dichter wie Homer nicht hat ausmerzen können oder wollen. Bedeutsam sind die festen schmückenden Epitheta, die gerne mit Götter- und Heroennamen verbunden auftreten; es gibt dazu einige treffende Parallelen im indischen Rg-Veda. Die stereotypen Verszeilen sind in der epischen Literatur vieler Völker gang und gäbe; man erklärt sie gewöhnlich als mnemotechnisches Hilfsmittel oder als eine bequeme Aushilfe beim mündlichen Vortrag; aber auch hier dürfte die Verwendung in der Sakralpoesie — beispielhaft sind die indischen Hymnen, aber auch einige Götterlieder der Edda anzuführen — darauf hindeuten, daß sie dazu dienten, dem Vortrag eine gewisse Weihe und Eindringlichkeit zu verleihen. Eine so künstlerisch durchgebildete Sprache wie die homerische führt den Gedanken auf die hohen Vorbilder der Kultdichtung, denn es ist, wie Walther F. Otto treffend bemerkt hat[5], eben „die verzaubernde Gegenwart des Göttlichen" während der Kulthandlung, die der menschlichen Gemeinde die erhabene Sprache erweckte.

Auch jetzt erhebt sich die Frage: wie konnte man in Hellas zu einem Heros werden? Oft recht willkürlich; eine neugegründete Stadt mußte einen göttlichen Stifter haben und man wählte sich einen aus oder erfand einen dazu. So aber entstanden offenbar nicht die echten Heroen, wie ein Theseus, ein Herakles, ein Kadmos. Diese können uns aber zeigen, was für das sie auszeichnende Heldentum maßgebend war. Sie waren Bekämpfer vorweltlicher Ungeheuer, von Drachen, nemeischen Löwen oder Minotauren; sie hatten durch ihren Sieg eine bedrohte menschliche Ordnung wiederhergestellt. Auch die germanische Heldensage beweist uns, daß der Drachenkampf der Adelsbrief des Helden ist: von Siegfried bis Wolfdietrich bleibt er das obligatorische Jugendabenteuer. Man sage nicht: er sei nur ein schmückendes Märchenmotiv, wie tatsächlich die zahlreichen Kämpfe mit Riesen und Zwergen in den jüngeren Heldenliedern es waren. Denn im Drachenkampf steckt etwas sehr Urtümliches, das Ehrfurcht weckte. Er gehört ja nicht nur zur Heldensage, sondern auch zum Mythus[6]. Ich erwähnte schon Indras Kampf mit Vrtra; auch der babylonische Gott Marduk besiegte das Ungeheuer Tiamat und Thor mußte mit der Mittgardsschlange kämpfen. Der Kampf bedeutet etwas sehr Wichtiges: die Überwindung des Chaosungeheuers ist die Vorbedingung zur Schaffung der kosmischen Welt, die manchmal sogar aus den Körperteilen des Urwesens gemacht wird. Apollon konnte sich nicht als

[5] W. F. Otto, Die Gestalt und das Sein (Darmstadt 1955) S. 257.
[6] Vgl. meine Betrachtungen zum Märchen (FFC 150, Helsinki 1954) S. 158—162.

Gott in Delphi niederlassen, ehe er Python getötet hatte; man sieht daraus, daß zu jedem Neubeginn ein solcher Kampf gehört. Der in der Urzeit errungene Sieg ist dennoch nicht endgültig; das Chaos lauert fortwährend und überall; es muß deshalb immer wieder von neuem bekämpft werden. Im menschlichen Helden, der einen Drachen überwindet, bekundet sich etwas Göttliches; er ist wie ein Stellvertreter des Chaos bezwingenden Gottes und deshalb auch selber ein Retter aus Gefahren und ein Stifter menschlicher Ordnungen.

Der menschliche Held gelangt nur in Ausnahmefällen zu dieser gottähnlichen Würde. Viele Taten des Mutes, der Aufopferung, des Einsatzes für eine bedrohte Gemeinschaft haben Lob und Bewunderung der Zeitgenossen erfahren, sind aber dann doch wieder in Vergessenheit geraten. Aber zuweilen war der Widerhall im Volk so stark und nachhaltig, war der Heldenkampf ein so wichtiges Moment im Volksleben, daß blitzartig in diesem einzigen Menschen etwas so Überragendes erkannt wurde, daß man in seiner Person ein Göttliches ahnte und in Verehrung zu ihm emporblickte. Er war ein Nothelfer, der die menschliche Ordnung wiederherstellte oder schuf; wie der Gott Marduk durch seine jugendliche Heldentat Herrscher der Welt wurde, so betrachtete man den heldischen Menschen als Stifter und Ahnherrn einer Stadt oder eines Stammes. Das war aber kaum möglich, falls nicht in priesterlichen Kreisen eine solche Figur im Kulte zur Verehrung erhoben wurde.

Der Drachenkampf ist nicht das einzige Beispiel für die Analogie zwischen Held und Gott. Im Gegenteil, ein richtiges Heldenleben ist von der Geburt bis zum Tode eine Kette von Taten und Leiden, denen wir in den Göttermythen ebenfalls begegnen. Dieses Schema finden wir bei mehreren indogermanischen Völkern als das Normale in Sage und Epik. Wir dürfen deshalb annehmen, daß es sich in fernster Vergangenheit ausgebildet hat und als gemeinsames Erbe von den einzelnen Völkern gepflegt wurde[7].

In der germanischen Heldensage gibt es einige Figuren, in denen dieses Schema zutage tritt. Am deutlichsten bei Siegfried, in dessen Taten das göttliche Urbild unverkennbar durchblickt. Das ist denn auch die Erklärung dafür, daß man ihn so lange als einen vermenschlichten Gott betrachtet hat: einen Sonnen- oder Frühlingsgott, der den Winterdrachen überwindet und die jungfräuliche Erde aus dessen Macht erlöst. Dennoch brauchen wir nicht daran zu zweifeln, daß Siegfried einmal gelebt und auf dieser Welt seine ruhmreichen Taten vollbracht hat. Man hat oft an Arminius gedacht, den schon in römischer Zeit gefeierten Befreier

[7] Vgl. meine Bemerkungen a. a. O. Kap. IV.

Germaniens, und man hat darauf hingewiesen, daß dieser Cherusker einen germanischen Namen gehabt haben muß, dessen erster Teil das Wort für „Sieg" enthielt. Eine hyperkritische Zeit hat das als eitles Hirngespinst belächelt; heutzutage sind wir wieder geneigt, ernsthaft mit dieser Möglichkeit zu rechnen[8]. Der Hercules, den die Germanen laut Tacitus als ihren höchsten Helden besungen haben, war eben eine solche Figur; wollen wir ihm seinen germanischen Namen zurückgeben, keiner wäre dazu besser geeignet als jener des Vorkämpfers der germanischen Freiheit. Wenn aber Tacitus hier den Namen Hercules verwendet, so deutet er damit unzweideutig auf eine heroische, d. h. halbgöttliche Person hin. Läßt sich das aber für den damals noch in frischer Erinnerung lebenden Arminius wahrscheinlich machen? Wenn in dem Siegfried der Nibelungendichtung die Erinnerung an einen Merowingerfürsten mit einem ähnlichen Namen weiterleben soll, so hat dieser offenbar die Stelle des Cheruskerhelden übernommen, oder anders ausgedrückt: er hat sich in das heroisch-mythische Schema des Drachentöters eingefügt. Das konnte aber auch schon bei Arminius der Fall gewesen sein, denn es gibt Anzeichen dafür, daß die sogenannte Siegfriedsage bis in die La-Tène-Zeit zurückreicht, als Kelten und Germanen am Niederrhein in unmittelbarer Berührung miteinander standen[9]. In diesem Fall muß man also annehmen, daß Arminius schon bei Lebzeiten heroisiert worden ist, und dafür gibt es auch andere Beispiele, wie der ostgotische Theodorich oder der ungarische Held Johannes Hunyadi.

Das Bild der Sagenentwicklung gewinnt durch diese Betrachtungen ein anderes Aussehen als das herkömmliche. Die Heroisierung historischer Persönlichkeiten ist gewiß nicht die unbewußte Arbeit des Volkes, sondern Sache einer führenden Schicht, von Adel und Priestertum. Dürfen wir das auch für die Germanen gelten lassen? Die überragenden Figuren ihrer Heldensage gehören der Völkerwanderungszeit an; noch ehe sie zur vollgültigen mythisch-heroischen Gestalt ausgereift waren, trat die Bekehrung störend dazwischen, weil die christliche Heroisierung nur zu Heiligenverehrung führen konnte. Daß wir trotzdem in einigen glücklich gelagerten Fällen, wie bei Theodorich, eine richtige Mythisierung feststellen können, soll deshalb besonders hervorgehoben werden. Ob dabei auch germanische Priester beteiligt waren, wissen wir nicht. Die festgewurzelte Überzeugung, daß es bei den Germanen keinen eigentlichen Priesterstand gegeben habe, scheint die Teilnahme kultischer Kreise von

[8] Vgl. besonders Ernst Bickel, Rheinisches Museum für Philologie 98 (1955) S. 223—258.

[9] Vgl. meine Bemerkungen in Paul und Braunes Beiträgen 74 (1953) S. 229 bis 247.

vornherein auszuschließen. Aber es gab bei den Germanen Kosmogonien und Göttergenealogien, es gab eine umfangreiche mythologische Überlieferung, deren Ursprung man heute geneigt ist, in indogermanische Zeit zu verlegen; es gab auch ein geheimes esoterisches Wissen um göttliche Dinge, wie uns einige Eddalieder verraten; es gab einen festgeregelten Kult, der einen kundigen Vollstrecker voraussetzt — konnte man also ohne einen Priesterstand auskommen, der solche Kenntnisse von Geschlecht auf Geschlecht weitergab? Es wäre daran zu erinnern, daß wir von einem germanischen Priester, *þulr* genannt, hören, den W. H. Vogt als den Kultredner uns näher gebracht hat[10]; daraus ersehen wir also, daß auch der angeblich so einfache Kult der Germanen einen Kundigen voraussetzte, der die heiligen Worte zur sakralen Handlung auf der richtigen Weise herzusagen verstand; was aber ist fester mit dem Kult verbunden als eben der Mythus? Nehmen wir zum Vergleich die Rechtssprache, deren sakrale Wurzel ja nicht bestritten wird, dann sehen wir eine so abgewogene, zuweilen zu dichterischer Form sich erhebende Ausdrucksweise, daß wir das gleiche für die Kultsprache selbst voraussetzen dürfen. Die Eddasprache, und in noch viel höhergezüchteter Form die Skaldensprache sind deshalb ursprünglich für die Bedürfnisse des Kultes ausgebildet worden[11].

Es haben sich an der Herausbildung der Heldensage Priester und Dichter beteiligt. Hymnen und Preislieder, Kultlegenden und Biographien waren die Arbeit zunftmäßiger Künstler; diese aber dichteten nicht nur für Tempel und Kultstätte, sondern wanderten auch von Hof zu Hof und trugen dort die Heldenlieder vor. Das war der Fall in Griechenland, aber ebenfalls in Germanien. Was dort der Aöde war, ist hier der Skop. Ein solcher war der altenglische Wīdsith, der Weitgereiste, der seine Lieder durch alle Welt trug; wenn bald die Namen von Ermanarich und Theodorich, von Gunther und Walther an allen Ecken und Enden Germaniens erklangen, so waren die Künder die wandernden Sänger. Aber Aöde und Rhapsode waren damals nicht scharf getrennt; derselbe Dichter, der an einem Fürstenhof ein neues Preislied vortrug, hat auch die Gefolgschaft mit den Taten der Vorzeithelden begeistert. Beispiele dafür lassen sich leicht aus der skandinavischen Überlieferung beibringen. Ich erinnere nur an den Orkadenjarl Rognvald, der mit Hilfe eines isländischen Skalden eine poetische Verslehre zusammenstellte; er behandelte in den Musterstrophen für die eddischen Versmaße Personen aus der Nibe-

[10] W. H. Vogt, Der frühgermanische Kultredner, Acta Philologica Scandinavica 2 (1927) S. 250—263.

[11] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2. Auflage (Berlin 1956) I, 402—404 und 438—441.

lungensage; dabei verrät die Wortwahl deutlich, daß er die Eddalieder im Gedächtnis hatte.

Von dem Augenblick an, daß diese Lieder von berufsmäßigen Sängern weitergetragen werden, ändert sich auch ihr Charakter. Das sakrale Element mußte zurücktreten, weil ja die Bedürfnisse des Kultes dem Dichter keine Schranken mehr setzten; andrerseits verlangte der Adel und seine Gefolgschaften einen mehr weltlichen Heldentypus; glänzende Taten von Mut und Kraft, unbedingte Treue, stolze Todesbereitschaft. Das bedeutet eine Verweltlichung. Während eine traditionsgebundene Kultpoesie in archaischen Formen verharrt, drängt eine weltliche Dichtung immerfort zu Erneuerungen, denn, wie schon ein alter Chronikschreiber bemerkt hat: die neuesten Lieder gefallen den Leuten am meisten. Der Dichter konnte sich nicht damit begnügen, die altbekannten Sagen einfach zu wiederholen; er mußte dem Stoff neue Seiten abgewinnen, Neues dazu erfinden oder ihm einen neuen Sinn geben. In der Edda wird dieselbe Sage zuweilen in zwei Gedichten überliefert; wir stellen fest, daß die Dichter den Stoff mit souveräner Freiheit behandelt haben.

Diese Betrachtung führt gewissermaßen zur Rechtfertigung des Sagenforschers Andreas Heusler, der das Studium der Heldensage eine rein literarhistorische Angelegenheit nannte. Die Sage lebt seiner Meinung nach nur im Lied, ihre Entwicklung ist die Aufeinanderfolge dichterischer Behandlungen und Umgestaltungen. Wir wollen das nicht leugnen, aber dazu bemerken, daß es nur die halbe Wahrheit ist. Der sakrale Ursprung dieser Dichtgattung bleibt dabei vollkommen unberücksichtigt. Auch möchte ich die Existenz einer auch außerhalb der Liedform sich fortvererbenden mündlichen Sage durchaus nicht leugnen. Das geheime Walten dieser Volkssage, ihr Verhältnis zu den dichterischen Formgebungen, ihr Einfluß auf ihre Gestaltung, das sind Fragen, die wir jetzt nicht behandeln wollen. Es sind doch vor allem die Heldenlieder, die Zeugnis von diesen Sagen ablegen und die bei dem heutigen Menschen noch einen Widerhall zu wecken vermögen. Es mag interessant sein, mit Ch. Autran die Archäologie der Ilias in klaren Linien zu erfassen; unersetzlich und alles überragend bleibt doch Homer.

Wo wir uns der Heldensage nähern, immer begegnen uns schließlich die fesselnden Gestalten der großen Künstler, die ihr die endgültige Form gegeben haben. Wie aber sollen wir ihre Arbeit beurteilen? Waren sie die treuen Hüter einer säkularen Tradition, die sie nur zu einem Epos rundeten? Bei Homer scheint es fast der Fall zu sein; wie archaisch ist seine Vers- und Sprachform und sein Formelschatz! Oder war er doch ein echter Künstler, der den Stoff nach eigenem Belieben um-

gestaltete und ihm seinen character indelebilis aufdrückte? Wenn dem aber so ist, was hat ihn dazu bewegt, den so viele Male besungenen Stoff von neuem zu behandeln?

Auch für diese Fragen kann uns Homer ein Wegweiser sein. An diesem größten aller epischen Dichter wird sich das Persönliche ja am leichtesten aufzeigen lassen. Wir haben aber schon auf die Einsamkeit dieses Dichters hingewiesen: wie der Gipfel des Olymp ragt er aus einem Nebelmeer empor. Wo gibt es die Möglichkeit, ihn mit anderen früheren Dichtern zu vergleichen? Wir haben schon einige andere Heldenepen, die aber als spätere Nachahmungen betrachtet werden. Nur mit einem dieser Lieder, mit der Aithiopis, dürfte es sich anders verhalten; der schweizerische Forscher Heinrich Pestalozzi hat dargetan, daß es der Ilias vorangegangen sein wird, und er hat das alte Lied aus der verschütteten Überlieferung neu erstehen lassen. Damit war aber auch die Grundlage für einen fruchtbaren Vergleich mit der Ilias geschaffen. Diese Aithiopis behandelt die Geschichte von Achills Kampf mit dem Aithiopen Memnon, seinem Sieg und darauffolgenden Tod. Der Inhalt dieses Gedichtes, das wir besser Memnonis nennen können, ist also wesentlich von dem der Ilias verschieden; er ist der Abschluß des homerischen Liedes, das ja mit dem Tode und der Leichenfeier des Patroklos endet. Bedeutet das also doch, daß Heldenlieder nur Teilabschnitte einer Heldensage sind und daß man erst durch ihre Zusammenfügung die ganze Sage gewinnt?

Es ist notwendig, diese Frage zu klären. Wolfgang Schadewaldt hat durch einen sorgfältigen Vergleich der beiden Gedichte eine Lösung zu geben versucht[12]. Homer hat seiner Meinung nach das ältere Epos gekannt; er hat sogar Plan und Aufbau im großen und ganzen einfach übernommen. Die tragenden Glieder der Handlung sind für ihn wie für seinen Vorgänger Freundestod und Freundestreue, die Pflicht zur Rache, die frühe Todesbestimmtheit, der Kampf mit dem Töter des eigenen Freundes und der mit dem eigenen Tode erkämpfte Sieg. Aber Homer hat wohlüberlegt den ganzen Plan verschoben, indem er statt Memnon als Gegner des Helden Hektor einsetzte, indem er weiter die Rolle des Freundes auf Patroklos übertrug und indem er den Tod des Freundes anders motivierte. Übrigens hat er ganze Partien der Memnonis beibehalten. Die breit ausgeführte Schilderung von Achills Begräbnis und von den Leichenspielen hat er übernommen, aber auf Patroklos übertragen; die größere Hälfte seiner Vorlage ist in den Büchern über Patroklos' Tod zusammengeballt. Er hat das alte Gedicht so souverän

[12] W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk (Stuttgart 1951).

behandelt, daß man aus der Ilias die Memnonis nicht mehr würde wiederherstellen können[13].

Was hat ihn dazu veranlaßt, diese eingreifende Umgestaltung vorzunehmen? Die Verschiebung des Themas nötigte ihn dazu, den Kampf um Troja, der der Handlung der Memnonis vorausliegt, mitzubehandeln; für große Teile der Exposition, für die Schlacht beim Schiffslager und die Niederlage der Achaier fand er kaum oder überhaupt keine Vorbilder in der Memnonis. Er zeigt sich aber eben darin als einen ganz großen Dichter, daß er den Tod des Freundes mit Achill selbst verflicht. In dem älteren Lied wurde der Freund, der hier Antilochos hieß, getötet, weil er sich in der Schlacht für seinen Vater opfert; das führt dann notwendig zu Achills Rachetat. Aber das damit eingeleitete Todesschicksal Achills wird durch ein Ereignis veranlaßt, das ganz unabhängig von seinem eigenen Handeln ist. Antilochos stirbt für den Vater, nicht für den Freund. Homer motiviert das anders: der Tod des Patroklos ist das Endergebnis einer Ereigniskette, die ihren Ursprung in Achill selbst findet. Dafür verwendet er den Groll des Achilleus, ein Motiv, das Homer mit berechtigtem Stolz schon in der ersten Zeile aufklingen läßt, weil er sich dessen bewußt ist, daß der Groll als Hebel der ganzen Handlung sein eigener Fund ist. Dieser Zorn ist aber nicht die Wut der Rache, die auch den Helden der Memnonis beseelt hatte und die im letzten Teil der Ilias, der sich am engsten mit seiner Vorlage berührt, nachdrücklich hervortritt; es ist der Groll über die verletzte Ehre, der das Abseitsstehen des Helden motiviert und dann dazu führt, daß sein Freund Patroklos, symbolischerweise in Achills eigener Rüstung, dem Feinde entgegenreitet und von diesem getötet wird. Hier fällt, wie Schadewaldt richtig bemerkt, der Freund letztlich dem Freunde selbst zum Opfer. Als Achill in seinem Zelt von den „Rühmen der Männer" singt, so meint er damit die herrlichen Taten, den Heldenmut und die Seelenstärke; aber was sich in diesem Augenblick als sein eigenes Schicksal anzuspinnen beginnt, das sind eben nicht diese „herrlichen Werke", sondern etwas Anderes, etwas Ergreifenderes und Furchtbareres. Die schönen Taten strahlen nicht im Lichte eines heiteren Heldenhimmels; sie haben dunkle Folgen, die ihn unaufhaltsam zum Untergang treiben, zu einem Untergang, der von Verirrung und Schuld zeugt. Achills Zorn, wie berechtigt er im Anfang sein mag, wird Unrecht von dem Augenblicke an, daß er alles andere ausschließt und das Gemeinwohl des achaischen Heeres seiner verletzten Ehre opfert. Das Schicksal nimmt seinen Anfang in der Seele des Men-

[13] Eine Warnung für den so oft gemachten Versuch, aus einem Heldenlied die Vorlagen zu rekonstruieren!

schen selbst, und mit seinem Groll ist Achill in einer Kette unheilvoller Folgen verstrickt, deren Abwicklung der Dichter in die Hände des Zeus selber legt.

Man wird einwenden und man hat eingewendet, daß diese Ansicht nur haltbar ist, falls wirklich die Memnonis älter als die Ilias sein sollte. Oder ist die Geschichte dieses Mohren, der auf ganz willkürliche Weise mit dem griechischen Helden verbunden wurde, nicht doch eine mißglückte Nachahmung der Ilias, vielleicht dadurch hervorgerufen, daß man bei der zyklischen Ausgestaltung dieser Sage den Tod des Achilleus schmerzlich vermißte? Ich muß Kundigeren überlassen, hier das entscheidende Wort zu sprechen. Aber das ist doch schon jetzt dazu zu sagen: es muß ein Gedicht von Achilleus gegeben haben, das in dessen Heldentod gipfelte; gibt es irgendwo ein Heldenleben, das an dem Punkte aufhört, wo die Ilias die Erzählung zum Abschluß bringt? Wenn keine Memnonis, dann doch ein älteres Gedicht, das eben auch den Tod des Helden behandelte. Jedenfalls zeigt uns die Memnonis den ungeheuren Abstand zwischen einer solchen Behandlung der Heldensage und jener Homers. Schon das Motiv des Grolles beweist die kühne Neuschöpfung eines großen Dichters. Mir scheint jedenfalls ausgeschlossen, daß der Groll schon zum alten Bestand der Achilleussage gehört hätte; denn dieses Motiv ist zu menschlich individuell, beweist zu sehr eine psychologische Motivierung des Heldenschicksals, als daß man es in eine ursprünglich mythisch-heroische Tradition einfügen könnte. Die große Linie eines nach göttlichem Vorbild geführten und gedachten Heldenlebens ist im homerischen Epos gewissermaßen aufgegeben; an ihre Stelle tritt der Mensch mit den in seiner eigenen Seele keimenden Bedrohungen für seine Lebensgestaltung. Damit ist der entscheidende Schritt zur Verweltlichung des aus einem Mythos hervorgegangenen Heldenschicksals getan, ein Schritt aber, der jetzt erst die Tragik des Heldenlebens mit erschütternder Eindringlichkeit hervortreten läßt.

Hier wird also Sagengeschichte im allereigensten Sinne zu Dichtungsgeschichte. Wie Homer verfuhr, so haben in allen Zeiten die wahrhaft großen Künstler getan. Ihm genügte es nicht, die alte Sage nachzuerzählen, wenn auch reicher an Stoff und ausgebildeter in der Form. Er hat diesen Stoff aufgegriffen, weil er darüber etwas Neues zu sagen hatte. Er sah die Möglichkeit, das Ganze straffer zu spannen und ihm eine größere seelische Tiefe zu verleihen. Und er stellte das ganze Geschehen unter die unheilvolle Wirkung des unversöhnlichen Grolles. Man möchte wissen, was Homer dazu veranlaßt hat, diese Umgestaltung der alten Heldensage vorzunehmen. Sie beweist, daß das Weltbild, das in der Heldensage verkörpert ist, problematisch geworden war. Weist die

Wandlung des Heldenlebens in ein menschliches Schicksal vielleicht darauf hin, daß der Dichter seiner Welt gegenüber Anderes und Wichtigeres auszudrücken hatte, als eine neue, wenn auch noch so schöne Behandlung eines traditionellen Heldenthemas? Hat er in seiner eigenen Zeit die Folgen der überspitzten Ehre mit Besorgnis beobachtet? Einer Ehre, die zu einem endlosen und im Grund selbstzerstörerischen Hader führte, der die nationalen Kräfte zersplitterte und den Untergang der griechischen Welt heraufbeschwor. Dann lesen wir in seinem Gedicht die eindringliche Mahnung: So hat Achill dem treuen Freund und sich selbst den Untergang bereitet, so werdet ihr auch diesen Unheilsweg betreten!

Homer, so verstanden, dürfte uns ein Wegweiser zur richtigen Beurteilung der großen Epen anderer Völker sein können. Betrachten wir kurz das Rolandslied. Man hat darauf hingewiesen, daß dieses Epos nicht nur die ins Heroische gesteigerte Niederlage von Roncesvalles behandelt, sondern auch den im Krieg mit den Arabern entstandenen Kreuzzugsgeist atmet. Man spürt in dem Pathos dieses Liedes das herannahende Zeitalter der Kreuzfahrer. Der Dichter hat in dem alten[14] Stoff den Geist seiner eigenen Zeit wehen lassen. Aber er hat auch den Stoff selbst umgemodelt. In dem Gegensatz der beiden Hauptthelden Roland le preux und Olivier le sage offenbart sich eine künstlerische Tat hohen Ranges; man muß unmittelbar wieder an Achill und Patroklos denken. Wie Achill durch sein überspitztes Ehrgefühl Ursache des Todes seines Freundes wird, so stürzt auch Roland sich selbst und Olivier ins Verderben, weil seine Ehre nicht zuläßt, mit einem Hornstoß Hilfe herbeizurufen. Es ist erstaunlich, wie ein Dichter eines anderen Volkes und einer anderen Zeit zu demselben Mittel greift, um durch die Gegenüberstellung zweier grundverschiedener Charaktere die Haltung seelisch zu vertiefen. Und wenn auch das Motiv der Ehre in Ilias und Rolandslied ebenfalls anklingt, so beweisen beide, wie sehr die Ehre Zentralbegriff des heroischen Zeitalters war und wie leicht sie ihre lebenserhaltende Bedeutung einbüßen und zu einer lebenzerstörenden Macht werden konnte. Homer hat zweifellos eine viel größere Begabung als der Verfasser des Rolandsliedes, nicht nur durch seinen Stil und dem Reichtum an geschauten Bildern, sondern auch in seiner Menschendarstellung. Während Achill tatsächlich in seiner Ehre verletzt wurde und diese Kränkung nicht verschmerzen konnte, ist Roland das Opfer einer blinden Ruhmsucht, die schon im Voraus sich vor einer möglichen Einbuße seiner Ehre fürchtet. So kann man ihn als Sinnbild

[14] Alt, denn man darf die epische Behandlung der Rolandsage, und zwar mit der ihr ursprünglich fremden Figur des Olivier, schon um das Jahr 1000 ansetzen, vgl. dazu Rita Lejeune a. a. O. S. 371—396.

des panache-begeisterten französischen Volkes betrachten; Achill ist allgemeinmenschlicher, — das tragische Bild des in Schuld Verstricktseins.

Und nun schließlich das Nibelungenlied. Von vornherein stellt sich das Problem als ein völlig anderes und weit verwickelteres, weil hier die Handlung mehrsträngig ist; weiter sind Ilias und Rolandslied durchaus männliche Lieder; im deutschen Liede nehmen aber die Frauenfiguren einen breiten Raum ein. Das Verhältnis von Mann und Weib wird dennoch keineswegs durch die Liebe bestimmt; die Frauen sind demselben Machtstreben verhaftet, an dem die Männer scheitern. Kompliziert ist das Gedicht noch dadurch, daß die Hebel der Handlung zahlreicher sind: das Hortmotiv, das schon in der ältesten Sagenform vorherrschte, steht neben der unheimlichen Rache der Kriemhild, während das Geltungsbedürfnis nicht weniger wichtig ist.

Kennzeichen des Nibelungenliedes ist weiter das unvermittelte Nebeneinanderstehen von Urzeit und Gegenwart. Der Saalbrand mit seinen erschütternden Einzelszenen neben dem höfischen Leben in Worms oder Wien, so wie die protokollmäßige Werbungsfahrt der beiden Spielleute — man möchte einem ungeschickten Dichter zur Last legen, daß er diese Gegensätze nicht eingeebnet hat. Sein Bestreben, den Siegfriedteil und den Burgundenuntergang ins Gleichgewicht zu bringen, nötigte ihn dazu, die erste Hälfte mit einer endlosen Strophenreihe voll höfischer Etiquette zu zerdehnen. War er wirklich dazu genötigt? Er hatte ja Stoff genug zu berichten: Siegfrieds Jugendabenteuer, ein Drachenkampf, die Erwerbung des Hortes, die Erlösungssage, Alberich! Aber er hat das alles in einigen wenigen Strophen nur kurz angedeutet. Es hat den Anschein, daß er diese „alten mæren", deren Kenntnis er bei seinen Hörern voraussetzen konnte, nicht noch einmal hat erzählen wollen und es als weit wichtiger betrachtete, das Leben der Ritterschaft seiner Zeit in hellen Farben zu malen.

Wir erblicken darin einen störenden Anachronismus. Entschuldigung dürfte sein, daß Gedichte dieser Art die Merkmale der über sie hergegangenen Jahrhunderte an sich tragen. Wenn Homer im Kampf um das Schiffslager die Kriegswagen auffahren läßt und dann beschreibt, wie die Pferde in ungestümem Lauf mitsamt diesen Wagen über die Gräben hinwegspringen, so verrät er dadurch, daß er aus eigener Anschauung nur das Reiten zu Pferde gekannt hat und der Kampfwagen damals nur in dunkler Erinnerung lebte. Aber beim Nibelungenlied stört uns nicht ein halbgelungenes Archaisieren, sondern der Dichter hat nach unserem Dafürhalten gerade die modernen Farben zu stark aufgetragen. Bei einem übrigens so zielsicheren Künstler können wir nicht von einem Versehen reden; hat er aber absichtlich Neues und Altes nebeneinander gestellt, so fragen wir: Was hat er damit sagen wollen?

Kritik an einem Kunstwerk ist leicht, Einfühlung in des Dichters Arbeit ungemein schwer. Vor zwei Jahren hat Walter Joh. Schröder versucht, den Weg zu einem besseren Verständnis zu finden[15]. Er unterscheidet mehrere Räume, in denen sich die handelnden Personen bewegen: ein mythisches Nordland, das einer grauen Vorzeit angehört; dort leben die Nibelungen und liegt Brünhilds Îsenstein. Daneben stehen Worms und Etzelburg, und ihre Zeit ist die der Völkerwanderung; endlich noch ein zweites Worms als Spiegelbild der um 1200 vorherrschenden höfischen Formkultur[16]. Die Welten schließen einander aus, aber die Helden bewegen sich zwischen ihnen hin und her. Symbolisch dafür sind Siegfrieds Fahrt nach Worms und umgekehrt diejenige Gunthers nach Îsenstein; beide finden sie in „reckenwîse" statt, aber sie bewegen sich in entgegengesetzter Richtung: Siegfried kommt aus dem mythischen Urland in das hochmittelalterliche Worms, Gunther dagegen verirrt sich aus diesem Worms in das mythische Îsenstein. Beide treten dadurch aus ihrem eigenen Sein heraus und veranlassen damit ihren Untergang. Siegfried der Naturmensch, ganz auf seine Kraft gestellt, ist im Grunde ein notwendiges Bedürfnis des Königs Gunther, der seinerseits nur den Schein einer Macht vortäuschen kann. Aber man bedient sich nicht ohne Gefahr einer solchen Urkraft, wie Gunther das im Dänenkrieg tut; denn wer die Kraft hat, wird einmal zur Macht greifen. Deshalb betreibt Hagen des Helden Tod. Das Hinübertreten in eine andere Lebenssphäre bedroht aber das eigene Sein: Siegfried wird Gunthers Dienstmann, der er keinesfalls ist, und Gunther spielt sich bei Brünhild als der Stärkste auf, der er noch viel weniger ist[17]. Die Folgen sind dementsprechend: Siegfried erwirbt Kriemhild durch eine Lüge, Gunther aber Brünhild durch Betrug.

Wie dieses Gewebe von Unwahrheit und falschem Schein durch den Frauenzank zerrissen wird, hat der Dichter mit Meisterschaft geschildert. Sobald Siegfried ermordet ist, fällt die Urwelt, aus der er emporgetaucht ist, fort; Kriemhild und ihre Brüder, die beide zum Wormser Hof gehören, werden jetzt in einen unversöhnlichen Machtkampf verwickelt, dessen Einsatz der Hort ist. Aber in dieser Scheinwelt ist ein solcher Kampf ziellos. Gunther hat durch die Entdeckung seines an Brünhild verübten Betruges den Schein, den er um allen Preis retten wollte, verloren, und Kriemhild hat nach Siegfrieds Tod auch keine Existenzberechtigung mehr. Wenn wir am Ende des Liedes die Lage übersehen, so be-

[15] Vgl. W. J. Schröder, Das Nibelungenlied, Paul und Braunes Beiträge 76 (1954) S. 56—143.
[16] Ebd. S. 71.
[17] Ebd. S. 76.

merken wir, daß das ganze Streben ziellos war; nichts ist erreicht und Alle sind dem Untergang verfallen[18].

Der Dichter, der beide Welten einander gegenüberstellte, hat damit seiner eigenen Zeit das Urteil gesprochen. Siegfrieds Welt als diejenige des echten Seins ist ihm ein Idealbild, während die Scheinwelt um 1200 in Worms zwar mit verführerischen Farben, aber trotzdem mit scharfer Kritik geschildert wird. Welche war nun diese Urwelt, die dem Dichter zur Folie seiner eigenen Zeit diente? Schröder möchte diese Gegenüberstellung schon einem fränkischen Lied zuschreiben, in dem die Verhältnisse im Merowingerreich des 6. und 7. Jahrhunderts gezeichnet wurden[19]. Die alten Merowinger hatten ihr Recht durch Macht erobert und behauptet; die späteren aber konnten sich nur noch auf die Autorität berufen, hinter die sich ihre innere Schwäche flüchtete. So betrachtet war dieses Gedicht ein zeitpolitisches Lied, das mit seiner scharfen Profilierung kaum in die auffallend apolitische germanische Heldensage zu passen scheint. Die eddischen Atlilieder dürften dieser Auffassung nicht günstig sein; denn hier geht es auch um den Hort, und das Geld ist Symbol der Macht, aber Gunthers Land und Atli's Burg sind keineswegs als Bilder verschiedener Zeiten gedacht. Viel hängt auch davon ab, wie alt die Verbindung der Siegfriedsage mit dem Burgundenuntergang ist. Dürfen wir sie schon für das 7. Jahrhundert voraussetzen?

Schröder nimmt auch unserem Nibelungenlied das Beste, das er selber mit großem Scharfsinn nachgewiesen hat. Seiner Ansicht nach hat dieser Dichter die unmittelbare Beziehung zum historischen Ereignis verloren und teleskopiert deshalb die frühere Merowingerzeit zu einer mythischen Urzeit, während er die jüngeren Merowinger in seiner eigenen Lebenszeit untertauchen läßt. Hat denn, möchte ich fragen, diese merowingische Problematik noch einigermaßen bis in das 12. Jahrhundert hinein erhalten bleiben können? War nicht schon viel früher, z. B. zur Karolingerzeit, das Interesse für die Geschichte der Merowinger erloschen?

Aber wir können das auf sich beruhen lassen. Am Ende des 12. Jahrhunderts wurde das Bedürfnis gefühlt, das Problem von Sein und Schein in seiner vollen Tragweite zu behandeln. Der Dichter wählte dazu die Nibelungensage, weil er in ihr das Gefäß für seine innersten Gedanken erblickte, die er der eigenen Zeit gegenüber aussprechen wollte. Die Brüchigkeit seiner Gegenwart sollte im verlogenen Wormser Hof zum Ausdruck gebracht werden. Hat eine Ahnung der Gefahren, die der damaligen Welt drohten, ihn zu diesem verwegenen Gedicht veranlaßt? Waren es die Zustände am Babenberger Hof, war es die allgemeine

[18] Ebd. S. 95.
[19] Ebd. S. 104

Lage Deutschlands? Vielleicht lag das Problem gar nicht auf der politischen Ebene. Die Zeit des Dichters wird als fraglich hingestellt, aber weshalb? War es die Verlogenheit des Ritterlebens im Hochmittelalter, die Überspanntheit der Ideale, wie sie die Parzifaldichtung zeigt, die zu einem Leben in einer Scheinwelt führte, der keine Wirklichkeit mehr entsprach?

Der Dichter war jedenfalls leidenschaftlich bewegt, wenn er in den Chor des tändelnden Minnesangs und der freischwebenden keltischen Phantastik das nibelungische Hifthorn so kräftig schmettern ließ. Wer hatte damals noch Ohren für solche herben Töne; wer konnte sich noch für diese abgestandenen Sagen erwärmen? Aber trotzdem, er hatte Erfolg; das Lied wurde mehrfach umgearbeitet, Kudrun folgte alsbald und eine Reihe von Heldenliedern zeigt ein wachsendes Interesse für die alten mæren. Hat der Dichter die ausführliche Schilderung der höfischen Sitten als eine Tarnung gemeint, damit nur der Einsichtige die Angel der Kritik spüren sollte?

Wir haben Homer längst aus dem Auge verloren.Er kann uns aber zu einem richtigen Verständnis des Nibelungendichters führen. Denn wir denken an das Verhältnis zwischen Ilias und Memnonis und wir fühlen uns berechtigt, auch dem österreichischen Dichter zuzuerkennen, was wir ohne weiteres dem Homer zugestehen: als freischaffender Künstler hat er nach wohl überlegtem Plan eine alte Tradition neugestaltet. Ein rein künstlerisches Bestreben, wie wir das bei Homer voraussetzen könnten, hat ihn nicht bewegt; die Notlage der Zeit, die er vorahnend schaute, hat ihn zu seiner Schöpfung gedrängt. Er lebte überdies in einer moderneren Welt als Homer; die Probleme, mit denen seine Zeit rang, waren verwickelter; sie rührten an Politik und an die Existenzberechtigung der damaligen höfischen Kulturform selbst.

Diese Dinge aber in den Stoff einer uralten Heldensage zum Ausdruck zu bringen, ist nur den ganz großen und weitschauenden Künstlern gegeben. Ihn müssen wir in seinem Werk suchen, einen wahrhaftigen Dichter, der vielleicht doch moderner war als Wolfram oder Gottfried. Wenn uns die Entstehungsgeschichte der Ilias auf die Spur dieses großen deutschen Dichters führt, ja uns dazu berechtigt, das Nibelungenlied nicht als halbgeglückte Dichtung, sondern als eine sehr bedeutende dichterische Tat zu würdigen, so ist die gefährliche Nähe zwischen griechischem und germanischem Heldenepos, von der ich eingangs sprach, in eine segensreiche verwandelt.

Der Zentralkamm der Ostalpen in der Völkerwanderungszeit

von Emerich Schaffran

Die tiefreichenden geopolitischen Veränderungen der Jahre 1918 und 1919 gaben dem Zentralkamm der Ostalpen zwischen Reschen-Scheideck und Birnlücke zum ersten Mal in der Geschichte eine Bedeutung als Grenze, die früher weder behauptet noch je vorhanden gewesen war.

Die folgende Untersuchung beabsichtigt nun, quellen- und zum geringen Teil auch denkmälerkundlich diese Frage zu erörtern. Räumlich kommen in Betracht das später als Deutsch-Südtirol bezeichnete Gebiet zwischen der Salurnerklause und dem Hauptkamm der Ötztaler, Stubaier und Zillertaler bis zur Birnlücke, in Kärnten wieder hauptsächlich die Täler der Drau und der Gail, sowie das Mittelkärnterische Becken um St. Veit an der Glan. Zeitlich kann sich die Untersuchung nur erstrecken auf die beiden völkerwanderungszeitlichen germanischen Königreiche der Ostgoten und Langobarden in Oberitalien, somit auf die Zeit ungefähr von 500 bis gegen 800 n. Chr. Denn vorher waren die Tiroler und Salzburger Zentralalpen als Grenze bedeutungslos, da das römische Imperium sich weit nördlich davon erstreckte, wogegen sich bereits mit dem Eindringen der Baiern in Tirol, besonders jedoch nach dem Fall des langobardischen Reiches und mit der weiteren Festigung des karolingischen Staates die geopolitischen Richtungsverhältnisse auf Jahrhunderte hinaus um 180 Grad gedreht hatten. Dem Historiker des frühen Mittelalters und dem Kunsthistoriker des gleichen Zeitraumes obliegt die Aufgabe, Geschichte und Siedlungsfragen für den erwähnten Raum zusammenfassend zu revidieren.

Am klarsten sind in dieser Beziehung die Verhältnisse in Südtirol. Denn dieses Land liegt zu beiden Seiten einer der ältesten und wichtigsten Nord-Süd-Verkehrslinien und kennt deshalb nicht jene „toten Räume der Geschichte", welche sich mitunter in Kärnten zeigen. Denn dort war der spätantike und frühmittelalterliche Nord-Süd-Verkehr durch die Gestaltung der Ostalpen erschwert und aufgesplittert; außerdem bewegte er sich lange Zeit vielfach weiter östlich, am Ostfuß der Alpen. Solche Umstände bedingten für Südtirol reichere geschichtliche, volkskundliche und kunstgeschichtliche Denkmäler und Quellen, wogegen Kärnten zwar

daran keineswegs arm ist, aber dennoch gerade in wichtigen Zeiträumen zurückbleibt.

Südtirol gehörte in der Spätantike zur Raetia I. Vorher wurde ganz Tirol, einschließlich seines nördlichen Alpenvorlandes, zweimal von einer illyrischen Welle überflutet, wobei dem ganzen Raum indogermanische Kräfte zugeführt wurden. Von der weit späteren etruskischen Besiedlung haben sich brauchbare Spuren nur auf dem Nonsberg und südlich davon feststellen lassen. Die römische Provinz Raetia reichte nördlich mindestens bis zur Donau[1], die Grenzsicherungen lagen also im Vorland oder im Donautal; sagt doch auch Paulus Diaconus: Raetien liege zwischen Schwaben und Ligurien (d. h. regio IX und XI von *Italia transpadana)*[2]. Noch vor der Evakuierung von Ufernorikum im Jahre 488 brach die römische Donaufront auch in Baiern langsam zusammen (am längsten hielten sich Quintana = Kinzling und Castell Batava = Passau) und das Land wurde durch verschiedene germanische Völker besetzt. Von Oberitalien aus gesehen, liegen die Verhältnisse bald derart ungünstig, daß sogar Odoaker, trotz seiner Freundschaft mit den Rugen, garnicht daran denken kann, die alte römische Donaugrenze nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zu halten. Wenn Odoaker bald darauf gegen die von Byzanz aufgestachelten Rugen offensiv vorgehen ließ, so betrachtete er seine Erfolge keineswegs als ein endgültiges Ergebnis, sondern gab, in Erkenntnis der unhaltbaren Situation, Noricum ripense endgiltig auf, indem er die dortige romanische Bevölkerung evakuierte[3]. Gegen Raetia II im Alpenvorland ging hingegen Odoaker nicht vor, da er mit den augenblicklich dort ansässigen Germanen, hauptsächlich Alamannen und Thüringern, weder einen Konflikt hatte noch einen solchen haben wollte, da seine eigene Lage in Oberitalien schon prekär zu werden begann[4].

Das ganze Alpenvorland war also für den jeweiligen Herrn von Oberitalien verloren gegangen. Auch das ostgotische Reich Theoderichs stellte keine Ansprüche mehr darauf; denn die von Cassiodor erwähnten *provinciales Norici* waren Bewohner des südwestlichen Teiles von Binnen-

---

[1] Tacitus, Germania 1, Ptolemäus 2, 12. Über die illyrische Besiedlung J. Pokorny, Zur Urgeschichte der Illyrer und der Kelten, Zeitschr. f. keltische Philologie, 1938, S. 39, und K. Finsterwalder, Die Herkunft der Raeter und die Sprache der raetischen Ortsnamen (Innsbruck 1941). Über die Etrusker: P. Ducati, Gli Etruschi e l'Alto Adige (Atesia Augusta 1940).

[2] Paulus Diaconus, Hist. Lang. lib. II, cap. 15, ed. G. Waitz, Scr. rer. Germ. in us. schol. (1878) S. 96.

[3] Vita S. Severini c. 44. Weitere Literatur bei R. Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter (Schlernschriften 20, Innsbruck 1932) S. 125.

[4] S. Riezler, Geschichte Baierns I 1, 2, und L. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, I/2, S. 70 f.

Noricum[5]. Im Alpenvorland von der Iller ostwärts bis mindestens zum Inn saßen bereits die Baiern, welche bei ihrem Zug gegen Westen die geräumten Donaustädte verwüsteten[6] und dennoch ihre guten Beziehungen zu Odoaker beibehielten[7]. Stimmen die Angaben des Ennodius-Panegyrikus über Theoderich[8], dieser habe (im Gegensatz zu seinem sonstigen Desinteressement an den Ländern nördlich der Alpen) „das gesamte Alamannien in die Grenzen Italiens eingeschlossen", so hätte der damalige Baiernherzog Hunwolf d. J. aus dieser Ursache in das befreundete Thüringerreich nördlich der Donau ausweichen müssen. Doch kehrte Hunwolf bereits um 508 wieder in seine Wohnsitze südlich der Donau zurück (Herzog war beim Abschluß dieser Bewegung Theodo)[9], und erst jetzt zogen große Teile der dortigen Romanen nach Süden ab. Die politischen Beziehungen der Baiern zu den Ostgoten rissen bald wieder ab; außerdem beanspruchten bereits 512 die Byzantiner als die juridischen Oberherrn der Ostgoten wieder oberherrliche Rechte, wurden jedoch 520 bei Oetting in einer historisch reichlich verdunkelten Schlacht geschlagen[10]. Jetzt dringen die Baiern gegen das Salzburgische wie überhaupt gegen den Alpenhauptkamm vor und scheinen diesem mit kleinen Vorausabteilungen bereits um oder vor 530/35 mindestens nahe gekommen zu sein. Südlich der Niederen Tauern dürften sie nach halb sagenhaften Berichten aus späterer Zeit sogar durch Überschreitung des Kammes der kärntnerischen Nocke einen Vorstoß auf Innerkärnten geplant haben, denn Sage wie spätere Quellen berichten von einer Schlacht auf der „Blutigen Alm" in der Nähe einer Römerstraße östlich des Katschberges[11]. Vielleicht steckt, wie so oft, auch in dieser interessanten Sage ein realer Kern. Wieder nach einer ladinischen Sage hätte der Baiernherzog Adelger (auch Adalhard), Sohn des Theodo, bei Brixen (dieser Name kommt aber erst 901 vor!), also weit südlich des Zentralkammes, den römischen Kaiser Severus geschlagen[11a]; in Wirklichkeit handelte es sich, falls dieser Kampf tatsächlich sich abgespielt hatte, um eine histo-

---

[5] H. Zeiss, Germania 12 S. 25; Cassiodor, Variae 3/50, S. 100 f.
[6] Vita S. Severini cap. 40, 5, 6.
[7] Der Baiernkönig Hunwolf ging zu Odoaker und wurde gleichfalls in Ravenna ermordet. Sein Sohn Hunwolf d. J. führte die Besetzung des bairischen Alpenvorlandes durch; s. Mitscha-Märheim, Die Herkunft der Baiern, Mitt. d. anthrop. Gesell. Wien 80 (1950) S. 213 ff.
[8] cap. 15, MGH Auct. Antiqu. VII S. 212.
[9] Österr. Annalen, MGH Script. IX/562.
[10] MGH Script. I, 562. Dieses Ereignis steht an der Grenze zwischen Sage und einiger Realität.
[11] Hs. von Niederaltaich, MGH Script. XVII S. 360; dazu M. Dengg, Lungauer Volkssagen (1922) S. 11.
[11a] MGH Deutsche Chroniken I S. 202, ferner R. Heuberger, Sagen der Ladiner, in: „Der Schlern" 4 (1923) und derselbe, Rätien im Altertum S. 289 f.

risch nicht nachweisbare Niederlage des in Verona residierenden raetischen Statthalters Servatus, wohl in der Nähe des späteren Brixen, und wenn überhaupt, so erst nach Theoderichs Tode im Jahre 526. Servatus muß Gote gewesen sein, da den Römern die höhere militärische Laufbahn verschlossen war.

Obwohl die erste Erwähnung des Namens der Baiern erst durch Venantius Fortunatus im Jahre 565 erfolgt[12], kann kaum gezweifelt werden, daß diese schon einige Zeit vorher, wenn auch zuerst in geringer Zahl, im Pustertal auftraten. Dafür aber mußten sie die Straßenabzweigung in das Eisacktal unter Kontrolle halten.

Sieht man aus diesem Grund das erwähnte Gefecht bei „Brixen" als Tatsache an, so würde es nur die begründete Meinung bestärken, daß die Ostgoten weder Absicht noch Kraft hatten, die inneren Teile der Ostalpen halten zu können, was auch für die Westalpen gilt. Darum konnte im ganzen Alpenraum die germanische Invasion wahrscheinlich im allgemeinen sogar kampflos über den Hauptkamm gegen Süden vorstoßen. Die Ostgoten hatten die militärische Bedeutung des inneralpinen Raetien nicht erkannt[13]. Theoderich konzentrierte seine militärische Kraft im südlichen Südtirol, wo er am rechten Ufer der Etsch die Verrucca (heute Doss Trento) stark ausbaute[14]. Gleichzeitig wurden die Befestigungen von Trient erneuert; dies alles, besonders die angeordnete Verwendung der Verrucca als Fluchtburg, deutete auf eine Gefahr aus dem Norden hin. Fürchtete man bereits die Baiern, waren deren Vorhuten schon im Eisacktal aufgetreten?

Cassiodor sagt einmal: *Raetia sunt munimina Italiae et claustra provinciae*[15]. Ergänzt man diesen Ausspruch mit weiteren anschließenden Worten Cassiodors: *Quae non immerito sic appellata esse judicamus, quando contra feras et agressimas gentes velut quaedam plagarum obstacula disponuntur,* so ergibt sich, wie aus den Textstellen: *Porta provinciae (Liguriae)... Augustanae clausurae* (Variae 2, 5 S. 49), *munimen claustrale . . . Liguriae provinciae* (ebd. 11, 14 S. 342) und *Castrum paene in mundo singulare tenens claustra provinciae . . . feris gentibus obiectum* (zu Verrucca, ebd. 3, 48 S. 103), daß die *Claustrae provinciae Raetiae* zu einem Sperrengürtel am Südfuß der Alpen gehörten, in

---

[12] MGH Auct. Antiqu. IV/1 S. 2.

[13] R. Heuberger, Rätien S. 133. Die von Venantius Fortunatus (Vita s. Martini 4, Vers 650 f.) im Pustertal genannten *Castra* waren außer Aguntum keine Befestigung im militärischen Sinne, sondern geschützte Dörfer, wie solche auch für das Boznerbecken von Paulus Diaconus genannt wurden (s. S. 27).

[14] Cassiodor Var. 3, 48, S. 103; Heuberger, Rätien S. 256.

[15] Cassiodor Var. 3, 48, S. 103; dazu auch 2, 5, S. 49 und 11, 14 S. 342; Heuberger, Rätien S. 133.

der Linie Aosta—Como—Trient (Verrucca) lagen und mit einer Befestigung des Alpenhauptkammes, auch in Tirol, oder gar im nördlichen Vorland nicht das Geringste zu tun hatten. Der alte *Tractus Italiae circa Alpes* (Not. dign. Occ. I, V, XXIV) war bereits aufgegeben; der Druck aus dem Norden, besonders im Südtiroler Bereich, wegen der relativ geringen Breite und der guten Überschreitbarkeit der Alpen besonders heftig, wirkt sich bereits aus. Aus diesem Grund ist auch der so oft im Sinne einer zentralalpinen Grenzführung genannte *Augustanae civitatis episcopus* von 511 nicht auf Augsburg zu beziehen, sondern auf Aosta, denn was hätte eine *Augustana clausura* in der Ebene von Augsburg zu suchen?[16]. Cassiodor war ferner ein zu sachlich denkender Historiker, um den vorerwähnten Ausspruch als Hinweis für Grenzansprüche zu tun, für welche alle realen Voraussetzungen fehlten.

Somit ist um 526 die Lage wie folgt: Der ostgotische Sperrengürtel liegt an oder nahe dem Südausgang der Alpen; die verwaltungstechnische Nordgrenze ist unbekannt, sie wird kaum allzuweit vom Sperrengürtel liegen. Noch unzusammenhängende Vorstöße der Baiern über den Brenner und der Franken über den Ofenpaß und wahrscheinlich auch über den Tonale bedrohen Südtirol von zwei Seiten her.

In Kärnten wurde Teurnia im oberen Drautal im ganzen 5. Jahrhundert von Germanen bedrängt; 473 belagerten Ostgoten die Stadt, ihre dauernde Besetzung erfolgte erst nach der Stabilisierung der ostgotischen Herrschaft in Oberitalien. In Teurnia residierte dann ein hoher ostgotischer Verwaltungsbeamter namens Ursus, auf welchen sich die Bezeichnung *Vir spectabilis* in der Inschrift auf dem berühmten Mosaik aus der Friedhofskirche von Teurnia (um 515/20) beziehen kann[17]. Ein Erlaß Theoderichs von 507 bestätigte eine frühere Verfügung, wonach Binnennoricum zusammen mit den beiden Raetien eine eigene Provinz außerhalb Italiens zu sein hat mit der Funktion eines Bollwerkes[18]. Nach Theoderichs Tod fallen große Teile von Kärnten und Südtirol an die Franken[19]; fränkische Bischöfe amtieren in Aguntum und Teurnia,

---

[16] Heuberger, Rätien S. 126 und Cassiodor, Var. 1, 9 S. 18. Der Bischof von Augsburg war auch kein Suffragan von Mailand, wie ihn Cassiodor nennt, jener von Aosta (und nur diesen meinte Cass.) hingegen unterstand dem Mailänder Erzbistum, bis dieses dann 575 dem fränkischen Erzsprengel Tarantaise angegliedert wurde.

[17] Rudolf Egger, Führer durch Teurnia (1948) S. 36 f.

[18] Cassiodor, Var. 3, 50, S. 104; Var. 3, 48 S. 103, Var. 5, 8 S. 148 bezeichnen noch Trient, Var. 3, 50 S. 104 Binnen-Noricum als zum italienischen Ostgotenreich gehörig. Das letztere, samt den erwähnten *Provinciales norici*, kann sich doch nur auf den Sprengel von Agunt beziehen, also auf das südlichste Binnen-Noricum.

[19] Prokopius. Bell. Goth. III, S. 339.

und noch Paulus Diaconus spricht von der Zugehörigkeit dieser Landschaft zum Frankenreich, wenn er anläßlich des Todes Justinians (565) berichtet, der Bischof Vitalis hätte sich von Altinum (südlich von Treviso) in die Stadt Agonthia (= Aguntum) im Frankenreich flüchten müssen, also aus byzantinischer in fränkische Oberhoheit[20].

Das ganze bairische Vorland, zum Teil auch anschließende Teile des oberösterreichischen Alpenvorlandes, das Innere der Ostalpen bis weit südlich des Zentralkammes waren im späteren 6. Jahrhundert fast ununterbrochen im Besitz der Franken und der Baiern; eine kurzfristige Okkupation nach 565 durch Byzanz glich einem Zwischenspiel, bevor die Langobarden die Hand auf große Teile von Südtirol und auf den Südwestraum von Kärnten legten und bevor nur wenig später der Einbruch der Avaren und Slawen begann. Deren Zusammenstöße mit den Baiern erfolgten vorwiegend im Pustertal bis — nach den Bodenfunden — westlich von Bruneck, wieder ein Beleg, wie weit die Baiern bereits südlich des Hauptkammes der Ostalpen vorgedrungen waren. Teurnia wird 591 das letztemal genannt, Aguntum noch anläßlich einer von den Baiern gegen die Avaren-Slawen verlorenen Schlacht[21], nachdem die Stadt noch 568 durch Venantius Fortunatus dichterisch bevorzugt erwähnt worden war.

In der krisenhaften Zeit zwischen dem Ende des Ostgotenreiches und dem Beginn der bairisch-langobardisch-slawischen Kämpfe sind in Kärnten nicht alle Spuren der ostgotischen Zeit verlorengegangen, es ist in dieser Beziehung mehr davon erhalten als in Südtirol. In Kärnten werden mehrere Ortsnamen im Zusammenhang mit Befestigungsresten bis nördlich von St. Veit a. Glan mit den Ostgoten in Verbindung gebracht[22], ohne daß sich nachweisen läßt, ob solche ostgotische Wehrsiedlungen später von den Langobarden übernommen wurden oder über das beginnende 7. Jahrhundert hinaus überhaupt noch bestanden haben. In dem bereits damals vorwiegend bäuerlich besiedelten Kärnten muß man gerade bei solchen Fragen die konservative Haltung solcher Landschaften berücksichtigen. Auf jeden Fall reichte in Binnen-Noricum das ostgotische Reich nicht einmal bis zu dem den Lungau südlich begrenzenden Urgebirgskamm, geschweige denn bis zu den Niederen Tauern. Dagegen hatten dort die Baiern — wenn die sagenhaften Nachrichten einen wahren Kern haben sollten — schon in der Mitte des 6. Jahrhunderts Fuß

---

[20] Paulus Diaconus lib. II cap. 4 S. 87.
[21] O. Stolz, Festschrift „Osttirol" (1949) S. 141; Paulus Diaconus IV, cap. 11 und cap. 39.
[22] E. Schaffran, Die Nordgrenze des ostgot. Reiches in Kärnten (Jb. d. österr. archäolog. Instit. (1955) S. 114 ff.

gefaßt, und der Südteil Kärnten kam um oder bald nach 600 unter langobardische Herrschaft. Darüber später.

Südtirol stand nach Erlöschen der ostgotischen Herrschaft unter heftigem alamannischen, fränkischen und — wie erwähnt — auch bairischem Druck; sogar Byzanz machte sich bis weit in das nördliche Alpenvorland wieder bemerkbar (s. S. 22). Der 507 bis nach 526 in Verona nachweisbare ostgotische Dux Servatus hatte seine liebe Not mit den Baiern, gegen welche er angeblich um 526 bei Brixen fiel[23]. Fast ohne byzantinischen Widerstand zu finden, drangen die Austrasier durch die Regio tridentina und durch die Val Sugana bis gegen Treviso vor, und erst um 562 vermochte der Kaiser die Germanen zu werfen und die Grenze wieder bis in die südlichsten Randteile der Ostalpen vorzuschieben, ohne den alten Besitzstand zur Gänze wiederherstellen zu können. Denn als um 575 die Langobarden das mittlere Etschtal besetzten, fanden sie vorerst keinen byzantinischen Widerstand, d. h. das Land war von Byzanz nicht besetzt, aber auch nicht von den Austrasiern[24]. Ganz räumten die Franken Südtirol übrigens nie; aus dem Vinschgau sind sie nicht mehr weggegangen, sie schoben dort ungefähr bei Naturns der langobardischen Expansion einen unbeseitigbaren Riegel vor.

Die Baiern und Franken besetzten große Teile des nördlichen Südtirols. Damit begann die nunmehr dauernde Germanisierung. Die Langobarden dehnten diese nach 575 auch auf die Tallandschaften des Südteils aus. Versuche der Byzantiner, die starke Verrucca-Stellung gegen die Baiern oder (und) Langobarden durch weitere Castelle zu verstärken, sind nicht nachweisbar, so naheliegend dies wäre. Die von Paulus Diaconus erwähnten *castella* besonders unmittelbar südlich und südwestlich von Bozen waren ähnlich jenen im Pustertal (bei Venantius Fortunatus) nur bewehrte Dörfer. Die noch unter Theoderich ausgebauten Werke der Verrucca leisteten mangels einer Besatzung den Langobarden keinen Widerstand, Paulus Diaconus hätte Kämpfe um Trient bestimmt erwähnt. So erscheint seine erste Nachricht über das Tridentinische erst im Buch 2, cap. 32 mit der Nennung von Eoin als Herzog von Trient[25].

Es ist nicht Aufgabe dieser Studie, die näheren Umstände bei der Besetzung der *Marca tridentina* ab Sommer 568 durch die Langobarden zu schildern; hier handelt es sich vielmehr um die Erörterung der Grenzverhältnisse gegen den Hauptkamm der Tiroler Ostalpen zu.

---

[23] Über dessen angeblich ostgot. Herkunft: Heuberger, Rätien S. 135 Anm. 131.

[24] Dagegen L. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter I 2 S. 342 und B. Malfatti in Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino 2 (1883) S. 298, eine gründliche Arbeit.

[25] Paulus Diac. II 32 S. 108.

Für die Ostgoten hatte dieser, wie bereits nachgewiesen wurde, keine Bedeutung mehr; er lag außerhalb des ostgotischen Reiches in praktischer Beziehung, wenn auch de jure Byzanz durch seine offiziellen Stellvertreter, die Ostgoten, dort und noch weiter nördlich formelle Herrschaftsrechte besaßen. Baiern, Langobarden und Franken beseitigten auch diese. Auch die Langobarden konnten nie den Hauptkamm der Tiroler Zentralalpen erreichen, denn gegen Westen zu, im Vinschgau, sperrten die Franken ab, gegen Norden und Nordosten ebenso dauernd die Baiern; dadurch wurde eine Verbindung mit dem langobardischen Landbesitz in Südwestkärnten über das Pustertal unmöglich gemacht. Wenn trotzdem Einflüsse der langobardischen Kunstkultur in diese beiden anderen germanischen Landesteile drangen (namentlich in den fränkischen), so mag man daraus ersehen, daß die Grenzen keineswegs hermetisch verschlossen waren; auch gegen die wesentlich aggressiveren Franken bestand kein „eiserner Vorhang". Die Tallandschaften der Ötztaler, Stubaier und Zillertaler waren schon um 600 fest in fränkischer bzw. bairischer Hand, natürlich auch die dazu gehörigen Pässe Reschen, Jaufen und Brenner.

Die Nordgrenze des langobardischen Dukates reichte auch in den besten Zeiten nie über Brixen hinaus; oft konnte nicht einmal Bozen gehalten werden, die Westflanke durch die Val di Non war lange Zeit wiederholt durch fränkische Angriffe bedroht, wie die Kämpfe von 575 um Anagni und auf dem Campus Rochthalianis es bezeugen. 590 kommt es zu neuen, weit schwereren Kämpfen, ja eine Zeit hindurch schien sogar die Existenz der langobardischen Dukate von Verona, Brescia und Trient ernstlich bedroht. Aber so wie einst Attila, so wurden jetzt die Franken durch Seuchen zum Rückzug gezwungen. Die Befestigung von Trient muß 575 und 590 als eine Art Igelstellung gehalten haben. Anläßlich dieser Kämpfe erwähnt Paulus Diaconus (III, 30 u. 31) *castella*, = leicht befestigte Orte, von welchen die am Nordrand des Ducates liegenden Tesana = Tisens, Appianum = Hocheppan, Sermiana = Sirmian und Maletum = Mölten hinsichtlich der Grenzfrage wichtig sind. Bei Anagni = (Castell) Nano bei Cles sagt Paulus Diaconus (III, 9): *Anagnis castrum, quod super Tridentum in confinio Italiae positum est.* Dieser Satz ist eine geopolitisch ähnlich ausnützbare Angabe, wie — jedoch im Gegensinne — Cassiodors berühmt-wichtiger Satz: *Raetiae sunt munimina Italiae . . .*[26]

Was die hier interessierenden Orte Tesana, Maletum, Appianum und Sermiana anbelangt, so handelt es sich um die erstmalige Nennung von

[26] Eine andere Ansicht über diese Grenzangabe des Paulus Diac. bei C. Cecchelli: Razza italica ed invasioni nella regione di Trento e dell'Alto Adige (Atesia Augusta 1940, Heft 5).

heute noch unter dem gleichen Namen bestehenden Orte in einem damals in Germanisierung begriffenen Landesteil Südtirols[27].

Nach den bereits angezogenen, mehr sagenhaften als realen Quellen traten die Baiern in Südtirol um oder bald nach 526 im mittleren Eisacktale auf, doch nicht dauernd; denn zunächst mußte ihr linker Flügel im Pustertal gegen die wachsende slawisch-awarische Bedrohung gesichert werden. Nach Paulus siegten die Baiern zuerst 592[28] bei Welsberg (?) gegen die Awaren. Paulus nennt diese Awaren nicht direkt, obwohl sie die Führung hatten. Um 595 erringen diese dagegen einen großen Erfolg gegen die Baiern[29], worauf jene die Slawen dennoch bis gegen Aguntum zurückdrängen. An ein für die Baiern siegreiches Gefecht bei Toblach soll der Viktoribühel bei Toblach erinnern. Bei Aguntum 610 neuerlich geschlagen, begnügten sich die Baiern auf lange Zeit mit der Besetzung des Toblacherfeldes und überließen einstweilen das Drautal bis Lienz als eine Art terra devastata dem Gegner. Bis gegen 770 lag dort ein nicht oder kaum besiedeltes Niemandsland. Der bairische Grenzschutz erfolgte 769 durch die Gründung des Klosters Innichen. *(. . . dono atque transfundo locum nuncupantem India, quod vulgus campo Gelau vocantur,*

---

[27] Vgl. E. Schaffran, Frühchristentum und Völkerwanderung in den Ostalpen, Arch. f. Kulturgesch. 37 (1955) 40. Die bei Paulus Diac. III, 31 S. 137 als *verum castrum* bezeichnete Festung Ferruge darf man nicht, wie Heuberger (Raetien S. 256), auf Formicar südlich von Bozen beziehen, sondern ausschließlich auf die Verruca von Trient. — Wenn ich in früheren Publikationen Maletum eher mit Malè als mit Mölten nö. von Meran gleichsetzte, so bin ich jetzt bereit, Mölten als Malè anzunehmen. Ich folge damit der Ansicht von Vigilio Inama, Storia delle valli di Non e di Sole (Trento 1905) S. 90, der auch darauf hinweist, daß Mölten noch im 12. und 13. Jh. ebenso wie Malé als Maletum bezeichnet wurde (1394 als *mons Maletis*), und einer brieflichen Mitteilung von Dr. Karl Mayr in Bozen vom 7. I. 1942, der einzig Mölten für den Platz von Malé ansieht. Für Maletum = Mölten spricht ferner die Nennung als *Meltina* i. J. 924 im Salzburger Urk.-B. I, 66 n. 1. Heute noch erinnert die sehr interessante Siedlung von Mölten an eine ursprüngliche Kastell-Siedlung. Aufmerksam machen will ich auf archäologisch nicht untersuchte Reste eines angeblich langobardischen Kastells bei Samoclevo in der Nähe von Malè. Mölten sprachlich von Maletum abzuleiten ist Aufgabe der Linguisten. Auf Mölten kann vielleicht auch eine Stelle der Vita s. Corbiniani (verfaßt um 770) bezogen werden: *Dum quadam die ad beati Christi confessoris, qui fuerat ad Germani ecclesiam in prefato conditam, venisset castro, qui paene relicta in urbe apparebat distructa ante foras huius ecclesiae parvum sibi (Corbinian) construxit ergastulum;* ed. B. Krusch, Arbeonis episc. Frising Vitae Haimhrammi et Corbiniani (1920) S. 190.

[28] Paulus Diaconus lib. IV, cap. 7. Der Baiernherzog Tassilo ist bereits ein Gefolgsmann der fränkischen Könige.

[29] Paulus Diac. lib. IV, cap. 7 u. 12. Die Awaren werden als Hunnen unter dem König Cacanus bezeichnet. Den einzigen Ortsnamen in diesem Zusammenhang nennt Paulus Diac. (IV, 39) erst zum Jahre 610: *His temporibus mortuo Tassilone duce Baiuariorum filius eius Garibaldus in Agunto a Slavis devictus est.*

Attoni abbati ad eccles. S. Petri apostol. principis . . . in aedificatione monasterii atque ipsius servitio, a rivo quae vocatur Tesido usque ad terminos Sclavorum. i. e. rivolum montes Anarsi.) Eine weitere Sicherung des westwärts davon gelegenen Pustertales geschah durch die organisierte Niederlassung agilolfingischer Sippen, besonders um Bruneck, denn dortige Ortsnamen wie Uttenheim, Dietenheim (Theodoheim), Greimwald (Grimwald) u. a. sind zu auffällig, um hier nicht an eine wohlüberlegte, gelenkte Besiedlung denken zu lassen[30]. Die Versuche Carlo Battistis[30a], die Zusammenstöße der Baiern mit den Awaren-Slawen nach Karantanien zu verlegen und die bairischen Angriffe über die Salzburgerpässe erfolgen zu lassen, müssen, wenigstens in dieser Ausschließlichkeit, trotz der Schlacht auf der „Blutigen Alm" (s. S. 22) als nicht stichhaltig bezeichnet werden. „Da in Bozen bereits um 680 ein bairischer Graf als Vertreter des Herzogs saß, in Mais bei Meran um 700 eine bairische Besatzung erwähnt wird und der Vinschgau (in seinem östlichsten Teil möglicherweise) unter bairischer Verwaltung stand, die Baiern aber schon (spätestens) Mitte des 6. Jahrhunderts in Nordtirol erschienen, so stehen der Annahme ihrer Anwesenheit im Raume von Brixen vor 600 keine unüberwindlichen Bedenken entgegen. Da ferner die Baiern nicht als Eroberer, sondern als rechtliche Nachfolger und Beauftragte der Franken erschienen, denen Raetien von den Ostgoten abgetreten worden war, so begegneten sie, wie ja auch das friedliche Fortleben der einheimischen Bevölkerung neben den neuen Siedlern beweist, bei ihrem Vordringen keinem Widerstand. Wenngleich gewisse volkstümliche Überlieferungen wie die Sage vom Herzog Adelgar und der Schlacht von Brixen (um 526, gegen Statthalter Servatus, s. o. S. 22) auf Kämpfe deuten, die bei dieser Landnahme stattgefunden haben, so ist zunächst dazu zu sagen, daß hier nicht ein Widerstand der breonischen Bevölkerung, sondern das Auftreten eines ostgotischen oder byzantinischen Heeres beschrieben wird." (So im „Alpendienst", Kulturpolitische und wissenschaftliche Nachrichten aus dem deutsch-romanischen Alpengrenzraum, Folge 9/41, Reihe D, Innsbruck 1941.)

Da staatsrechtlich damals ostgotische Truppen als kaiserliche galten, könnte diese Schlacht bei Brixen bereits zur Zeit des Todes König Theoderichs d. Gr. erfolgt sein, aber ebenso gut auch nach 555, da damals byzantinische Heere nochmals in die Ostalpen eindringen konnten.

Nie darf ferner vergessen werden, wie sehr die Expansionsbestrebungen der Slawen von Kärnten aus in erster Linie auf das leicht erreich-

---

[30] Heuberger, Rätien S. 284. (dort weitere Literatur).

[30a] C. Battisti, La Pusteria e le migrazioni barbariche nelle considerazioni di un linguista (Atesia Augusta, 1939 Heft 6).

bare Pustertal gerichtet waren, denn über den Radstädtertauern ins Salzburgische zu gelangen, lag wohl außerhalb ihres militärischen Vermögens; die Benützung des, dem Radstädtertauern gegen Osten zu benachbarten Forstautales durch die Slawen erfolgte erst später und ohne über den Mandlingpaß hinaus zu gelangen. Die nur allzudeutlich geplante Besitzergreifung des Pustertales jedoch bedeutete für die an der Rienz und am Eisack sitzenden Baiern eine lebensgefährliche Bedrohung.

Wenn dazu Paulus Diaconus eindeutig eine schwere kriegerische Auseinandersetzung zwischen Baiern und Slawen nach Aguntum verlegt (s. S. 25/8), so ist es bei aller Anerkennung der geistreichen Ausführungen Battistis praktisch unmöglich, die Gegend von Aguntum am Ostrand des Lienzerbeckens mit kriegerischen Auseinandersetzungen im Raum der davon weit entfernten Salzburgerpässe (Radstädtertauern, Katschberg) in Verbindung zu bringen. Denn wären die Baiern dort, wie Battisti will, geschlagen worden, so hätten sie auf ihre Ausgangsbasis im Salzburgischen zurückgehen müssen und nicht nach Aguntum, hinter welcher Stadt keine Etappe gelegen wäre, wenn die Theorie Battistis stimmen würde. Als weiterer Beleg, daß diese Kämpfe nur im Pustertal erfolgt sein können, mag noch der Umstand gelten, daß die früher in der Gegend von Bruneck genannten Orte mit agilolfingischen Personennamen nie, wie Battisti es annimmt, lange nach den Kämpfen gegründet wurden, sondern unmittelbar nach deren Abschluß, also knapp vor und bald nach 600. Die im Pustertal vorkommenden echten „Ing-Namen" sind, wie der oben zitierte „Alpendienst" richtig meint, ein gemeindeutsches Suffix, das überall die erste deutsche Landnahme kennzeichnet. Die (wenn auch nur wenigen) historischen Fakta, militärische, siedlungsmäßige und sprachliche Erwägungen, dazu die awarischen Funde im westlichen Pustertal lassen keinen Zweifel zu, daß alle diese Kämpfe zwischen Baiern und Slawen sich im Talraum zwischen der Mühlbacherklause und Aguntum abgespielt haben, daß also mindestens das Rienztal bereits spätestens vor 600 im bairischen Besitz gewesen ist.

Was die „agilolfingischen" Orte an der Rienz anbelangt, so könnte außerdem auch eine entfernte Parallele mit den langobardischen Arimannien und Edelingsiedlungen vorliegen. Schließlich gehen solche Siedlungsformen überall auf römische Vorbilder zurück[31].

Zur Zeit, als die Baiern knapp vor ihrem Konflikt mit den Awaren-Slawen standen, benützten die Langobarden diese Gelegenheit, das bisher zur Kirche von Chur gehörige Bistum Säben (später nach Brixen verlegt) unter ihre Patronanz zu bringen, d. h. das dortige Etschtal in einem

[31] F. Schneider, Die Entstehung von Burg und Landgemeinde in Italien (1924) S. 16 ff.

nicht bekannten Ausmaß zu besetzen. Weit gegen Norden hin kann dies aber nicht der Fall gewesen sein, denn das Plateau von Schabs oberhalb der Mündung der Rienz in den Eisack gehörte den Baiern. 591 brechen plötzlich aus einem nicht mehr feststellbaren Grund die Nachrichten über Säben für fast 165 Jahre ab. Lag die Schuld bei den damals in erster Christianisierung begriffenen, gegen Säben vorgehenden Baiern? Auf jeden Fall mußten die Langobarden spätestens 592 Säben wieder räumen. Über alle diese Vorgänge schweigen sowohl Secundus von Trient wie der ihn reichlich ausnützende Paulus Diaconus, der erst in Buch 5 cap. 36 zum erstenmal vom Auftreten der Baiern im Talraum von Bozen spricht[32]. Die dort von ihm genannte Grafschaft Bolzanum stieß im Norden an die schon geraume Zeit bairisch gewordene Grafschaft Nurichthal. Die *reliqua castella* (ebd.) mit den befestigten Dörfern Tisana, Appianum, Sermianum etc. (s. o. S. 27) zu identifizieren, ist nahe liegend, schon deshalb, weil *castrum maiense* (Mais bei Meran) bis 710 durch längere Zeit bairisch war (dann bis 725 neuerlich langobardisch)[33]. Obwohl das Burggrafenamt wiederholt den Langobarden und das Etschtal südlich von der Mündung des Eisacks in die Etsch zum ältesten langobardischen Landbesitz in Südtirol gehörte, sind hier keine Ortsnamen vorhanden, welche die für die Langobarden in Teilen Oberitaliens so typische Endung auf „engo" aufweisen (z. B. Pastrengo, Marengo, Martinengo). Der nördlichste Engo-Ort liegt für den Dukat von Trient in der Nähe von Garda. Dieser auffällige Mangel dürfte am ehesten durch die in Grenzgebieten üblichen (im nördlichen Etschtal dennoch fehlenden) Arimannien zu erklären sein, welche als nicht bäuerliche Siedlungen eine andere Form der Namensgebung besaßen. Wenn in der jüngsten italienischen Übersetzung deutscher Ortsnamen in Südtirol Hafling als Avelengo aufscheint, so ist dies eine willkürliche Umformung des echten bairischen Ing-Namens Hafling. Ing-Namen gibt es im deutschen Südtirol mehrfach; ob alle „echte" Ing-Namen sind, also aus der Besetzungszeit stammen, bleibe dahingestellt[33a].

Nach den bisherigen Ausführungen konnte dem Zentralalpenkamm in Tirol beim besten Willen keine Grenzfunktion zugedacht werden; es

---

[32] Die Textstelle (S. 200) lautet zu den Jahren 680/88: *Cum comite Baioariorum, quem illi gravionem dicunt, qui Bauzanum et reliqua castella regebat, conflixit eumque mirifice superavit.* Der Beisatz *quem illi .. castella regebat* nur in der Ed. Muratori. Im Bamberger Codex heißt diese wichtige Stelle anders, hier wird nur gesagt: Alahis, Herzog von Trient, kämpfte mit dem Comes der Baioarier und besiegte ihn (ohne Ortsangabe).

[33] Heuberger, Rätien S. 288, Anm. 23.

[33a] Hoffentlich fällt es nun Niemanden ein, die oberitalienischen langobardischen Engo-Namen als Italianisierungen von Ing-Namen anzusehen. Dazu J. Jud, Die Verteilung der Ortsnamen auf Engo in Italien, Jaberg-Festschrift 1937.

fehlte dazu j e d e geschichtliche Voraussetzung. Aber auch in den folgenden elf Jahrhunderten wird dies nie der Fall sein. Denn, wie erwähnt, es herrschten die Franken in Tirol zu beiden Seiten der Ötztaler, und die Baiern zu beiden Seiten der Stubaier und Zillertaler. Während die Expansion der Franken gegen Italien vorwiegend über die Schweizer und Französischen Pässe erfolgte, geschah jene der Baiern über den Brenner Richtung Etschtal und, hätten nicht die Langobarden abgewehrt, weiter über Trient auf Verona. Es begann also damals bereits um 600 n. Chr. jene vorerst von den Karolingern, dann vom Heiligen römischen Reich deutscher Nation, später vom Kaisertum Österreich bis in das 19. Jahrhundert durchgeführte, oft sehr lebhafte, geschichtlich überaus wichtige und südwärts bis in den Mittelraum der appenninischen Halbinsel zielende Expansion, innerhalb welcher die ostalpinen Zentralalpen nie eine Rolle inne hatten; sie lagen seit dem Ende des römischen Imperiums weit im Hinterland und waren zur Zeit, in der sich Baiern und Langobarden um den Besitz von Bozen stritten, höchstens grenznahe.

Die Süd-Expansion der Baiern bedarf noch einiger erklärender Worte.

Die Baiern hatten bereits vor ihrer Westwanderung freundschaftliche, sogar familiäre Beziehungen mit den im mittleren Ungarn benachbart wohnenden Langobarden aufgenommen. Walderada, die Gattin Garibalds, des ersten Baiernkönigs aus dem Hause der Agilolfinger, war eine Tochter des geraume Zeit vor Alboin regierenden Langobardenkönigs Wacho[34]; die Gattin des vorletzten Königs dieses Volkes in Ungarn, Rodelinda, dürfte eine bairische Prinzessin gewesen sein. Sicher ist die Ehe der Theudelinde, einer Tochter Königs Garibalds, zuerst mit dem Langobardenkönig Authari, nach dessen Tode mit Agilulf, vorerst Herzog von Turin, der später König der Langobarden wurde. Brautwerbung und Hochzeit mit Authari erfolgten in politisch herzlichsten Formen[35]. Gundoald, Theudelindens Bruder und mit ihr seinerzeit vor den Franken nach Italien geflohen, wurde von Authari sogar zum Herzog des langobardischen Dukats von Asti berufen, ein Baier als langobardischer Herzog! Wegen seiner Herkunft wurde er von langobardischen Nationalisten später durch Pfeilschüsse getötet[36]. Schließlich war eine Schwester der Theudelinde mit Evin, Herzog von Trient, vermählt[37]. Diese wenigen

[34] Paulus Diaconus I, cap. 21.
[35] Paulus Diaconus, lib. III, cap. 30.
[36] Paulus Diaconus, lib. IV, cap. 40. Fredegar cap. 1 erklärt diesen Mord durch die Tätigkeit der langobardischen Nationalisten, welche sich auch gegen die Theudelinde wandten, weil man diese „als von fränkischem Geschlecht abstammend" ansah, was hinsichtlich ihres Vaters Garibald auch zutraf.
[37] M i t s c h a - M ä r h e i m (s. Anm. 7); bei Paulus Diac. kein Hinweis.

Daten zeigen eine echt freundschaftliche, weit über dynastische Gepflogenheiten hinausgehende Verbindung zwischen Baiern und Langobarden, weshalb man sich wundern muß, wenn es dennoch und wiederholt zu Grenzstreitigkeiten gekommen ist. Aber der politische sacro egoismo war damals schon gut ausgebildet. Denn daß der bairischen Besetzung von Nordtirol schon der Plan einer folgenden Offensive gegen Südtirol zu Grunde lag, ist kaum zu beweifeln. Schon die Art, wie die Baiern teils über Kufstein, teils über den Fernpaß in Tirol einbrachen, deutet auf einen doppelten Stoß gegen den von den Baiern (unrichtig) als stark verteidigt angesehenen Brenner. Ein weiteres Interesse scheinen sie auch am zentralen Kärnten gehabt zu haben, falls Sage und Tradition richtig sind, daß nach der Schlacht auf der „Blutigen Alm" (s. o. S. 22) der Baiernherzog Theodo (I) und seine Gattin Glaisrad in St. Michael im Lungau, am Nordanstieg zur Blutigen Alm, begraben sein sollen[38].

Der Comitatus Bauzani, von dessen Existenz Paulus Diaconus V, 36 für die Jahre 680/88 erstmalige Kunde gibt, muß für Baiern ein wichtiges Land gewesen sein, denn er wurde schon um 930 in Konsequenz früherer Verfügungen zu dem organisatorisch bevorzugten *Pagus Nurichthal* (Gegend um Sterzing) gerechnet[39] — ein Zeichen, wie wichtig für Baiern der ganze Raum weit südlich des Hauptkammes der Zentralalpen geworden war. Im 7. und frühen 8. Jahrhundert konnten die Baiern Bozen zwar nie dauernd halten, doch besaßen sie 710 neuerlich den wichtigen spätantiken Stützpunkt von *Castrum maiense* bei Meran und vor 712 mußte ihre Stellung im Raum von Bozen besonders stark gewesen sein, denn König Liutprand konnte den Baiern *plurima castra* abnehmen, vermutlich auch wieder die üblichen bewehrten Dörfer[40]. Auch *Castrum maiense* muß damals in die Hände der Langobarden gefallen sein. Denn während der im allgemeinen mit Vorsicht auszuwertende Bischof Arbeo von Freising bei der Heimreise des Hl. Korbinian berichtet: *finem iam Baiuvariorum ingressus ad Maiensem usque dum veniret castrum* — also war Castell Maiense damals bairisch —, muß er anläßlich des Todes des gleichen Heiligen mitteilen, daß das Castrum (um 725) neuerlich an die Langobarden gefallen sei[41]. Wegen der Bedeutung von *Castrum maiense*

[38] Niederaltaicher Hs. XIII, MGH Script. XVII, 360 und Österr. Kunsttopogr. Band 22.
[39] Salzburger Urkundenbuch 1, Nr. 1.
[40] Paulus Diaconus VI, 58. Schade, daß Einzelheiten fehlen, sie wären für die Begrenzung der Grafschaft Bozen wichtig gewesen.
[41] Vita s. Corbiniani 23, S. 214 und 37, S. 216.

ergibt dies den jeweiligen Besitz des ganzen Burggrafenamtes durch Langobarden oder Baiern. Wie weit diese nach dem Rückschlag von 712 im unteren Eisacktal zurückgehen mußten, ist unbekannt; jedenfalls verblieb ihnen mindestens die Straßengabel nördlich von Brixen (Plateau von Schabs), da die Verbindung mit dem Pustertal weder unterbrochen noch auch nur zeitweilig gestört wurde.

Mit dem Fall von *Castrum maiense* und der Räumung von Bozen verloren die Baiern auch den kleinen, schon seit Ende des 7. Jahrhunderts besetzten Teil des Vinschgaues. Hier reichte der bairische Besitz nicht über die Mündung des Schnalstales bei Naturns hinaus[42]; doch auch dieser Torso war für sie wichtig, gab er doch der Stellung von *Castell maiense* einen räumlich genügenden Flankenschutz gegen Westen[43].

Erst König Desiderius, der letzte König der Langobarden, übergab knapp vor 765, also fast unmittelbar vor dem tragischen Ende seines Staates, Bozen und das Burggrafenamt freiwillig den Baiern[44]. Nun verblieb Bozen trotz wiederholter Behinderungen durch die Franken bei den Baiern. Seit 952 ist nicht nur die Mark von Trient[45], sondern auch die von Verona bei Baiern, deren Südexpansion ihr Maximum erreicht hatte.

---

[42] Siehe darüber meine noch 1956 in den Mitt. des Deutschen Institutes für merow. u. karol. Kunstforschung erscheinende größere Arbeit über die frühmittelalt. Fresken in St. Prokulus in Naturns.

[43] Vita s. Corbiniani 16 S. 205. Wenn Bischof Arbeo bairische Beamte im Engadin erwähnt, so ist solches eine seiner vielen Erfindungen. Engadin und mittelbar auch der größte Teil des Vinschgaues gehörten vom späten 6. Jahrh. an zu Churraetien. Ein Amtieren bairischer Beamter in einem dem Engadin nahen Teil des Vinschgaues wäre nur dann möglich, wenn die bairische Besetzung damals vorübergehend bis Schluderns-Mals, also bis zur Abzweigung der Straße in das Münstertal gereicht hätte. Dafür fehlt jedoch jeder Beleg. Handelte es sich vielleicht um bairische Beamte in fränkischem Dienst? Einen möglicherweise brauchbaren Hinweis auf die langobardische (bairische) Westgrenze im Vinschgau gibt der Umstand, daß 831 verwaltungstechnisch der untere Vinschgau ab Einmündung des Schnalstales zu Trient gehörte.

[44] Quellenangaben bei R. Heuberger, Rätien S. 289, Anm. 27 u. O. Stolz, Ausbreitung des Deutschtums in Südtirol im Lichte der Urkunden 3 (1931) S. 9f.

[45] Heuberger S. 267. Muratori, Antiquit. 2, 971 publiziert zum Jahr 845 eine Urkunde über eine Gerichtsverhandlung am Herzogshof (!) von Trient, wo nach der Nennung der amtlichen Teilnehmer es heißt: *et alii tam Teutisci et Langobardi.* Möglicherweise unterschied man bereits damals zwischen den in Italianisierung begriffenen Langobarden und den Deutschen (Franken, Baiern). Bei dieser Gerichtsverhandlung handelte es sich um eine Klage des Abtes Audibert von Sta. Maria in Organo-Verona gegen Leute aus Mori. Im Val Pinè, einst zum Dukat Trient gehörig, wird 845 ein *Ortari de fornaces* als *Teutiscus* oder *Langobardus* bezeichnet, s. St. Schindele, Reste deut-

Weder die Langobarden, noch die Baiern kamen im unteren Vinschgau zu einer klaren und stabilen Grenzziehung gegen das Frankenreich. Ursache waren die wechselnden Besitzverhältnisse im Burggrafenamt. Berücksichtigt man die Namen der 590 von den Franken zerstörten befestigten Orte im südwestlichen Burggrafenamt und besonders jenen des nördlich davon gelegenen Maletum (Mölten) [46], so ist im allgemeinen anzunehmen, daß die langobardische (bairische) Westgrenze an der Etsch, ständig schwankend, zwischen der Mündung der Passer und maximal des Schnalstales lag. Arimannien sind, wie schon bemerkt, merkwürdigerweise an der Nord- und Westgrenze des langobardischen Herzogtumes von Trient keine nachzuweisen, obwohl es sich hier um feindnahes Gebiet handelte [47]. Die Arimannenfrage ist übrigens noch heute ein stachlichtes Problem.

Die von Baiern und Langobarden im 7. Jahrhundert durch die Besetzung Südtirols begonnene Entwicklung wurde noch vor dem Jahre 1000 abgeschlossen. 916 oder bald darauf wurde die Trientiner Mark aus dem italienisch-karolingischen Staatsverband herausgenommen und im Wege der bairischen Verwaltung dem deutschen Reich eingegliedert. Auf diese Weise rückten Bozen und das Burggrafenamt noch weiter in das deutsche Hinterland, vorher waren sie südliche Grenzgebiete des fränkisch-deutschen Reiches. Kulturell äußerte sich diese tiefreichende politische Gestaltung darin, daß im südlichen und mittleren Bereich des langobardischen Herzogtums Trient, bzw. der späteren Grafschaft gleichen Namens, sich ähnlich wie in Churraetien die Germanisierung nur zögernd und partiell durchsetzte, wogegen nördlich der Salurnerklause, im ganzen Vinschgau, im Eisack und Pustertal, die Germanisierung seit dem Eindringen der Baiern rasch und gründlich erfolgte [48]. Kulturell folgte das ganze, auch jetzt noch deutschsprachige Südtirol den Verhältnissen im nördlichen Landesteil in einer derartigen Eindeutigkeit, als

---

schen Volkstumes südlich der Alpen (Schriften d. Görresges. 1904) S. 30. Dazu auch E. Galanti, I tedeschi sul versante meridionale delle Alpi (1885). — Das älteste Gesetzbuch Trients ist 1386 noch in deutscher Sprache verfaßt worden.

[46] Paulus Diaconus lib. III cap. 31 S. 137; s. o. S. 27.

[47] Heuberger S. 269. Über den an Trient anstoßenden brescianer Besitz: P. Guerrini, Le proprietà fondiarie del monastero bresciano di S. Giulia nel territorio veneto-tridentino, Arch. Veneto Tridentino 10 (1926) an vielen Stellen.

[48] R. Heuberger, Das Burggrafenamt im Altertum (Schlernschriften 28, 1935) S. 109.

hätte der mächtige Gletscherkamm von der Weißkugel bis zur Birnlücke nie ein Verkehrshindernis gebildet. Aus diesen denkmalkundlich einwandfrei belegbaren Umständen ist es unmöglich, die Kunstkultur Nordtirols von jener südlich der Zentralalpen bis zur Salurnerklause zu trennen. Erst südlich davon folgt das Land anderen Stilgesetzen, vorwiegend solchen der Lombardei.

Eine weitere Erörterung, ob in Kärnten der Zentralkamm der Alpen als Grenze in der Völkerwanderungszeit eine Rolle spielte, kann mit einigen Zeilen abgetan werden. Der Hauptkamm bestand für Kärnten aus den Hohen Tauern und östlich der Arlscharte aus den auf salzburgischem und steirischem Gebiet ziehenden Niederen Tauern und einem bei der Arlscharte zuerst über das Hafnereck gegen Süden abzweigenden, später mit den Niederen Tauern parallel verlaufenden Urgebirgskamm über das Bundschuhgebiet, den Neumarktersattel bis zum Zirbitzkogel. Die alpine Topographie wird kompliziert.

In der Römerzeit lag Kärnten als Südteil der Provinz Noricum mediterraneum tief im Hinterland. Wie ich an zwei anderen Stellen berichten konnte[49], reichte das Ostgotenreich höchstens bis in das Becken Mittelkärntens, blieb also weit südlich des Neumarktersattels. Trotz des Fundes je einer langobardischen Fibel bei Grafenstein südlich von Völkermarkt und von Ruine Kraig nördlich von St. Veit a. d. Glan, dehnten um 600

---

[49] E. Schaffran, Frühchristentum und Völkerwanderung in den Ostalpen, Arch. f. Kulturgesch. 37 (1955) 16 ff. und: Zur Nordgrenze des Ostgotenreiches in Kärnten, Jb. d. österr. archäol. Inst. (1955) S. 113 f. Über Kärnten zwischen dem Ende des römischen Reiches und der Errichtung der Mark Karantanien bzw. bis zu deren Loslösung aus dem bairischen Staatsverband und Umbildung zu einem eigenen Herzogtum, besteht natürlich eine sehr umfangreiche historische, kunstgeschichtliche und volkskundliche Literatur. Die beste Darstellung noch immer bei A. v. Jaksch, Geschichte Kärntens Bd. 1 und Monumenta ducatus Carinthiae Bd. 3. Das archäologische Material in grundlegenden Arbeiten von R. Egger, das volkskundliche bearbeitet durch G. Graber. Zu nennen wären noch die Arbeiten von E. Klebel, Langobarden, Bajuwaren und Slawen, Mitteil. der anthrop. Gesellsch. Wien 69 (1939), Zur Geschichte der Pfarren und Kirchen Kärntens, Carinthia 1 (1925), Von den Edlingern in Kärnten, Egger-Festschrift (1942), Siedlungsgeschichte des deutschen Südostens (München 1940); von E. Kranzmayer, Reste germanischen Lebens in Kärntner Ortsnamen, Etymologische Beiträge zur Entstehung des karantanischen Herzogtumes, Carinthia 1 (1925); dann H. Braumüller, Noriker und Karantanen, Carinthia 1 (1933); sowie G. Graber, Auf den Spuren der Langobarden in Kärnten, Kärntner Jb. 1942. Wichtig, wenigstens anregend: F. Jantsch, Die spätantiken und langobardischen Burgen in Kärnten, Mitteil. d. Anthropol. Ges. Wien 68 (1938) S. 337 ff.

die Langobarden ihren dem Dukat von Cividale angeschlossenen Besitzstand in Kärnten nicht über das untere Gailtal und den Lauf der Drau oberhalb von Villach aus. Der für Südtirol so charakteristische expansive Stoß aus dem Norden erfolgte in Kärnten nicht nur später, sondern unter karolingisch staatlicher und salzburgisch kirchlicher Patronanz überhaupt nur von Nordwesten her[50]. Bereits um 800 mußte Karl d. Gr. die Trennungslinie zwischen Salzburg und Aquileja an der Drau festlegen[51]. Die Mark Karantanien war gebildet als ein festes deutsches Bollwerk.

---

[50] Nach einer freundlichen Mitteilung E. Klebels ist in dem unmittelbar an Kärnten anschließenden Teil Osttirols, am besten auch von Kärnten aus zu betrachten, eine der ältesten Pfarren des ganzen oberen Drautales St. Martin in Dölsach, eine fränkische Gründung zwischen 750 bis gegen 800. Nach den jüngsten Forschungen und Grabungsergebnissen auf dem Hügel von Lavant bei Aguntum, dürfte der dort nachgewiesene Bischofssitz der organisatorische Mittelpunkt für das ganze obere Drautal ohne Berücksichtigung der heutigen Grenze zwischen Osttirol und Kärnten gewesen sein.

[51] E. v. Ottenthal, L'administration du Frioul sous les patriarches d'Aquileja (Mélanges Paul Fabre, Paris 1902) und H. Schmidinger, Die Besetzung des Patriarchenstuhls von Aquileja bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, MIÖG 60 (1952).

Königshof und Bischofsschule unter Otto d. Gr.

von Josef Fleckenstein

Es gehört wesentlich zu unserem Bild der Herrschaft Ottos d. Gr., daß sie nicht nur eine außerordentliche Steigerung der Macht des Reiches, sondern auch eine neue Blüte des geistigen Lebens herbeigeführt hat. War aber die Machterweiterung und -steigerung eine unmittelbare Leistung des Herrschers, beruhend auf der Neuordnung des Verhältnisses von Königtum und Reichskirche, so ging die Erneuerung der Bildung, die um die Mitte des 10. Jahrhunderts allenthalben einsetzte, nur mittelbar auf ihn zurück. Er hat sie wohl ermöglicht, aber nicht bewußt erstrebt. Sie ging daher auch nicht von seinem Hofe, sondern von den Klöstern seines Reiches aus[1], die das karolingische Bildungserbe auch durch die Zeiten des Niedergangs und der Stagnation hindurch bewahrt und, so gut es ihnen möglich war, gepflegt hatten — oft dürftig gepflegt, weil äußere Not sie bedrängte, aber die Tradition war doch niemals abgerissen. Wenn es also unter Otto d. Gr. zu einer Erneuerung der Bildung kam, so war sie die Frucht des glücklichen Zusammentreffens einer lebendigen Tradition mit einer Zeit, die erkannte, daß sie ihrer bedürftig war, und die zugleich die äußeren Bedingungen dafür bot, daß sie fruchtbar werden konnte.

Das Königtum bejahte diese Tradition: Hinter ihr stand ja die Gestalt Karls d. Gr., dessen Vorbild Otto nachzueifern suchte. Gerade deshalb erscheint es aber auffällig, daß er und sein Hof, soweit wir sehen, an der Erneuerung der Bildung keinen stärkeren Anteil genommen hat. Er hat

---

[1] Wenn Robert Holtzmann in: Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im MA 1 (1938) 5 erklärt: „Die Erneuerung der Bildung ging . . . vom sächsischen Stamme aus", so ist dies offenbar unter dem Eindruck des starken Aufschwunges der Geschichtschreibung in Sachsen gesagt. Faßt man aber die Erneuerung der Bildung in der Ottonenzeit als Ganzes ins Auge, so hinkt der Süden und Westen zunächst keineswegs nach. Im Gegenteil: die Schule, von der wir zu Beginn von Ottos Regierung als der berühmtesten „in Germaniae partibus" hören, ist die Reichenau (s. unten S. 52 Anm. 58), und St. Gallen wirkte noch nach der Mitte des 10. Jahrhunderts auf Sachsen ein. Dann erst hob sich Sachsen über die übrigen Landschaften empor. Hier wie da aber gingen die Klöster voran. — Zum „ottonischen Neueinsatz" allg.: K. Hauck, Mittellat. Literatur, in: Dt. Philologie im Aufriß, hrsg. v. W. Stammler 2 (1954) 1870 ff.; zur Rolle Sachsens, insbes. Corveys: H. Beumann, Einhard u. d. karoling. Tradition im otton. Corvey in: Westfalen 30 (1952) 150 ff.

einmal aus Italien zwei Lehrer der Grammatik herbeigerufen[2], hat, wie auch andere Mitglieder der Königsfamilie, die Bildung gelegentlich gefördert, aber das erscheint mehr oder weniger zufällig; es sind Einzelfälle. Worauf es hier ankommt, ist aber, daß von einer planmäßigen Förderung der Bildung, einer „Kulturpolitik", wie sie Karl d. Gr. betrieben hatte, allem Anschein nach bei ihm keine Rede sein kann. Man scheint am Königshof wohl der Auffassung gewesen zu sein, daß dazu keine Nötigung bestünde.

Es versteht sich, daß man erst recht nicht daran dachte, etwa den Inhalt der überlieferten Bildung zu überprüfen: Das karolingische Bildungserbe bedeutete gleichsam die Bildung schlechthin; sie wies sich als gut, nützlich und letztlich heilsbezogen aus. Auch die starke Einbeziehung der eigenen Gegenwart in den Bereich der Bildung war durchaus karolingisches Erbe. Es spricht also in gewissem Sinne geradezu für die Stärke dieser Tradition, für ihre voll anerkannte Gültigkeit, wenn man vom Königshof aus wohl fördernd, aber nie lenkend einzugreifen suchte: für ihre Stärke freilich mehr in den bereits bestehenden Bildungsstätten als am Hofe, dem ja andererseits gerade diese Tradition die führende Rolle im Bildungsleben zuwies. War also, soweit sie die Bildung berührte, die karolingische Tradition im Reich selbst, d. h. in seinen Klöstern, stärker wirksam als an seinem Mittelpunkt, dem Königshof? Diese Frage muß hier zunächst offen bleiben.

Es darf aber von vornherein auch eine zweite Seite des ottonischen Bildungslebens nicht übersehen werden: Es ist ja unverkennbar, daß es bei all seiner Bindung an das karolingische Erbe auch Züge ganz eigener Prägung trug. Sie sprengten freilich die Tradition nicht, sondern fügten sich — selbst da, wo sie auf ganz neuartigen Bedingungen beruhten — ein in den von ihr getragenen und erfüllten Raum. Diese neuen, eigenartigen Züge müssen für uns aber, wenn wir das ottonische Bildungsleben als ganzes recht verstehen wollen, von besonderem Interesse sein, und es fragt sich, ob sie nicht vielleicht doch stärker vom Königtum her bestimmt sind, als es uns auf den ersten Blick erscheinen mag.

Unsere Untersuchung soll sich unter diesem Blickpunkt nur auf ein Teilgebiet, nur auf den Rahmen des ottonischen Bildungslebens richten: die Schulen im Ottonenreich.

Was macht ihre Gemeinsamkeit aus? Zum guten Teil, scheint es, die karolingische Tradition. Läßt sich aber unter ihnen vielleicht auch ein Zusammenhang erkennen, der nicht schon vorgegeben war, sondern erst neu geschaffen: ein Zusammenhang, der auf den Königshof zurückzu-

[2] S. unten S. 52 f.

führen ist? Dies ist bei den Klosterschulen, den stärksten Trägern der karolingischen Bildungstradition, wohl von vornherein weniger wahrscheinlich als bei den Bischofsschulen, die um die Mitte des 10. Jahrhunderts überall neu aufblühten und einen Schultypus darstellen, der dem der Klosterschule, wie sich zeigen wird, nicht durchaus entspricht. Zeigt sich aber tatsächlich eine — vielleicht durch neue Zwecke bedingte — Besonderheit der Bischofsschulen gegenüber den Klosterschulen, so liegt die Annahme nahe, daß die das sog. „Ottonische System" charakterisierende enge Verbindung von Königtum und Reichskirche, durch die ja die Bischöfe unentbehrliche Helfer des Königtums wurden, zu ihrer Ausbildung beigetragen haben könnte.

Da uns ferner der Begriff „Hofschule" auch für die Ottonenzeit geläufig ist, muß zunächst nachgeprüft werden, was darunter genauer zu verstehen ist, um zu sehen, welche Bedeutung ihr für das Ganze des ottonischen Bildungslebens zukam.

1.

Die Frage nach der Hofschule unter Otto d. Gr. ist auffälligerweise nie über das erste Stadium hinausgelangt, über die Grundfrage nämlich, ob es sie überhaupt gegeben habe oder nicht, und selbst diese hat noch immer keine befriedigende Antwort gefunden. Diese Beobachtung kann wohl den Verdacht erwecken, daß es sich hier um eine besondere Problematik handele, eine Problematik, die möglicherweise in der Fragestellung selbst begründet ist. Tatsächlich hat sich ja die Frage nach der Hofschule unter Otto d. Gr. nicht ohne weiteres aus den Quellen der Ottonenzeit heraus gestellt; denn ihnen allen ist — im Gegensatz zu karolingischen Quellen — der Terminus selbst unbekannt. Sie hat vielmehr zur Voraussetzung das Wissen darum, daß einmal die Karolingerzeit eine Hofschule kannte, und zum andern, daß die Ottonen die karolingische Tradition bewußt aufgenommen haben. Erst von diesem Hintergrund her erhält unsere Frage Berechtigung und Sinn. Es ist deshalb aber auch methodisch von ausschlaggebender Bedeutung, daß man diese Voraussetzungen nicht nur stillschweigend gelten läßt, daß man sie vor allem nicht unkonkrolliert in die Ottonenzeit hereinnimmt, sondern sie bewußt in Rechnung stellt. Dies wird auf jeden Fall unerläßlich sein, wenn man sich von dem zu erwartenden Ergebnis noch weiteren Aufschluß darüber erhofft, ob und inwieweit Otto d. Gr. hinsichtlich der Hofschule dem karolingischen Vorbild gefolgt ist, oder inwieweit vielleicht andersartige Verhältnisse zu einer anderen, unter Umständen charakteristischen Lösung geführt haben.

Überblickt man zunächst die Reihe der wesentlichsten Arbeiten, die sich seither um eine Antwort auf unsere Frage bemüht haben, so stellt man fest, daß sich zwei Gruppen[3] schroff gegenüberstehen: Während Robert Holtzmann[4] in der Nachfolge Wattenbachs, auf die gleichen Stellen der Vita Brunonis gestützt wie er, an der Existenz einer Hofschule festhält, schließen sich Schrörs und Sproemberg[5] in ihrer Ablehnung mit neuen Argumenten[6] an Ernst Dümmler an. Alles in allem: Antworten, die sich strikte ausschließen. Muß nicht hier erneut der Verdacht aufsteigen, daß den so entgegengesetzten Ergebnissen eine vielleicht unangemessene Fragestellung zugrunde liegt? Zumindest ist so viel deutlich: daß die allen gemeinsame Fragestellung, da sie von vornherein auf die Alternative abgestellt war: Hofschule oder nicht?, mögliche Zwischenlösungen[7] kaum in den Blickkreis treten ließ. Man wird jedoch mit ihnen gleichfalls rechnen müssen.

Lediglich in einem Punkt sind sich sämtliche Bearbeiter unserer Frage einig: daß die Hofschule, wenn es sie unter Otto d. Gr. gegeben haben sollte, von Ottos Bruder Brun geleitet war. Daß Brun als Lehrer gewirkt hat, ist ja unbezweifelt. Seine Schule — das Wort zunächst im weitesten Sinn genommen — hatte unverkennbar einen außerordentlichen Rang. Er kam ihr, wie bereits ein flüchtiger Vergleich mit den Vorstehern der übrigen Schulen erweist, schon durch die überragende Person ihres Leiters zu. Wenn man daher die Frage nach der Hofschule von ihrem einzig denkbaren Leiter her zu beantworten suchte, so war dieses Vorgehen durchaus begründet. Unsere Untersuchung darf deshalb auch mit der

---

[3] Repräsentativ für die Arbeiten im bejahenden Sinne: Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA 1[7] (1904) 358; ablehnend: Köpke-Dümmler, Kaiser Otto der Große (1876) S. 545; vor Wattenbach und in seinem Sinne bereits A. Vogel, Ratherius von Verona u. d. 10. Jh. 1 (1854) 161 u. 173; ebenfalls W. v. Giesebrecht, Gesch. d. dt. Kaiserzeit 1[5] (1881) 323 ff.; im Gefolge Dümmlers: J. Kleinermanns, Die Heiligen auf dem bischöflichen Stuhle von Köln 1 (1895) 88; S. Görlitz, Beiträge zur Gesch. d. königl. Hofkapelle im ZA. d. Ottonen u. Salier bis zum Beginn d. Investiturstreites, Historisch-Diplomatische Forschungen 1 1936) 66; s. ferner die in Anm. 4 u. 5 genannten Arbeiten.

[4] Robert Holtzmann in: Wattenbach-Holtzmann, Geschichtsquellen 1, 9.

[5] Heinrich Schrörs, Ann. d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 88 (1910) 24 f. u. 100 (1917) 38; Heinrich Sproemberg, Die lothringische Politik Ottos d. Gr. in: Rhein. Vjbll. 11/12 (1941/42) 51.

[6] Schrörs fußt dabei auf genauester Interpretation der ganzen Vita Brunonis; Sproemberg bezieht vor allem (als erster!) die Schüler Bruns in die Untersuchung ein.

[7] An eine solche Zwischenlösung hatte Georg Waitz gedacht, der von zeitweiser Unterweisung am Hofe sprach: Waitz-Seeliger, Dt. Verfassungsgeschichte 6[2] (1896) 338.

Blickrichtung auf Brun einsetzen, ohne daß wir befürchten müßten, dadurch andere Möglichkeiten im voraus auszuschließen[8].

Soll nun die Schule Bruns als eventuelle Hofschule ins Auge gefaßt werden, so wird man sich zunächst über die Mehrdeutigkeit des Ausdruckes „Schule Bruns" klar sein müssen, eine Mehrdeutigkeit, die offenbar in Zusammenhang steht mit der sich wandelnden Stellung Bruns. Denn eine Schule, die Brun gegebenenfalls als Kanzler geleitet hat, hatte sicherlich einen anderen Charakter als die, der er als Erzbischof in Köln vorstand. Was zutreffend war, ob nur eine dieser Möglichkeiten unter Ausschluß der anderen oder beide zusammen, danach sind jetzt die Quellen zu befragen.

Wir gehen von der am besten überlieferten und allgemein anerkannten Tatsache aus, daß Ottos Bruder Brun nach seiner Erhebung zum Erzbischof von Köln die dortige Domschule selbst geleitet hat. Die Vita Dietrichs, eines Schülers und Verwandten Bruns aus hohem sächsischem Adel, berichtet in aller wünschenswerten Deutlichkeit von dem *gimnasium sanctae Coloniensis ecclesiae,* an dem Dietrich *assumpta forma discipuli . . . sub eo (sc. Brunone) liberali tyrocinio est exercitatus*[9]. Ruotger, selbst ein Schüler Bruns, spricht von den *discipuli* seines verehrten Meisters, in denen *omne studiorum et eloquentie genus . . . per multa terrarum loca . . . floreat*[10]. Von diesen Schülern sind uns, wenn auch nur wenige, so doch wohl die bedeutendsten bekannt. Auf sie ist gleich noch näher einzugehen.

Vorerst erscheint es auffällig, daß Brun als Erzbischof die Leitung der Kölner Domschule in eigener Hand behalten hat. Denn das ist, jedenfalls um die Mitte des 10. Jahrhunderts, ungewöhnlich[11]. Denkt man an die übrigen bedeutenderen Domschulen im Reich, an Magdeburg, Hildesheim, Würzburg, Trier usw., so ist es im allgemeinen nicht der Bischof selbst, der unmittelbar an der Spitze der Schule steht, sondern ein besonderer Schulvorsteher: in Magdeburg Ohtrich, in Hildesheim Thangmar, in Bremen Tiadhelm, in Würzburg Stephan von Novara usw.[12]. Demgegenüber bildet Köln unter Brun eine Ausnahme. Man kann daraus

[8] Otto II. wurde offensichtlich nicht, wie es z. Z. Karls d. Gr. bei den Königssöhnen selbstverständlich gewesen wäre, an einer Hofschule unterrichtet; er hatte eigene Lehrer: Volkold und vielleicht den Mönch Ekkehard II. von St. Gallen (vgl. Wattenbach-Holtzmann 1, 10). Doch fällt sein Unterricht bereits in die Zeit nach der Erhebung Bruns zum Erzbischof.

[9] Sigeberti vita Deoderici c. 2, MG. SS. 4, 464.

[10] Ruotgeri vita Brunonis ed. Irene Ott, SS. rer. Germ., N. S. (1951) S. 2.

[11] Es ist jedoch auch nicht beispielslos: Das nächstliegende Beispiel bietet Bruns eigener Lehrer, Bischof Baldrich von Utrecht.

[12] s. im einzelnen unten S. 50 ff.

zunächst wohl auf einen ausgeprägten pädagogischen Zug Bruns schließen, den ja auch Ruotger, sein Biograph, bezeugt.

Von hier aus bietet sich die Vermutung an, daß Brun auch vor seiner Erhebung zum Erzbischof, am Hofe also, bereits als Lehrer gewirkt haben könnte. Die Nachrichten Ruotgers weisen zweifellos in diese Richtung. Insbesondere kann der Satz: *Latialem eloquentiam non in se solum, ubi excelluit, sed et in multis aliis politam reddidit et inlustrem*[13] nur im Sinne einer wie auch immer gearteten Lehrtätigkeit Bruns[14] verstanden werden, und zwar einer Lehrtätigkeit am Hofe; denn da Ruotger seine Vita „im Großen und Ganzen . . . chronologisch angelegt" hat[15], wird man kaum annehmen wollen, daß er von einer Tätigkeit, die nur für den Erzbischof charakteristisch war, ausgerechnet in den frühen Kapiteln berichtet, in denen er eindeutig die Wirksamkeit Bruns am Hofe schildert[16].

Die Bemerkungen Ruotgers sind freilich so allgemein gehalten, daß sie allein noch kein konkretes Bild vermitteln. Keinesfalls wird man, nur auf sie gestützt[17], bereits von einer Hofschule sprechen können. Was sollte damit auch gewonnen sein? Doch nur ein Begriff, der von Ruotger aus völlig leer bleibt, der aber dazu verführen könnte, einen Inhalt, den ihm zuvor einmal die Karolingerzeit gegeben hatte, gleichsam zu usurpieren — einen Inhalt, der doch in jedem Fall erst zu erweisen ist!

Wir können offenbar nur weiterkommen, wenn es uns gelingt, festzustellen, wen Brun am Hofe unterrichtet hat. Es ist naheliegend, dabei zunächst an diejenigen zu denken, die uns ausdrücklich als Schüler Bruns genannt sind: Dietrich, der spätere Bischof von Metz[18]; Ebrachar, seit 959

---

[13] Ruotgeri vita Brunonis, c. 8, ed. Irene Ott, SS. rer. Germ., N.S. (1951) S. 8.

[14] Man vergleiche nur die ganz ähnliche Formulierung Folcuins bei der Erwähnung Rathers als Lehrer Bruns: *Non destitit (sc. Ratherius), donec regiam illam et mirificam indolem in omnibus disciplinis perspicacissimam reddederet et perfectam.* (Folcuini gesta abb. Lob. c. 22, MG. SS. 4, 64).

[15] Irene Ott im Vorwort zur Vita Brunonis, S. XII.

[16] Ernst Dümmler, Jbb. S. 545 Anm. 4 betont, daß Ruotger c. 5—7 „nicht von einer Lehrtätigkeit Bruns, sondern nur von seinen Studien" handele: In den Kapiteln 5—7 sicher nicht, aber im Kap. 8; denn dahin gehört der hier in Frage stehende und ausschlaggebende Satz. Seine zentrale Bedeutung haben H. Schrörs, Ann. d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 88 (1910) 29 Anm. 1 und H. Sproemberg, Rhein.Vj.Bl. 11/12 (1941/42) 51 erkannt. Während aber Schrörs ihn auf „die Pflege des lateinischen Stils im Gebrauche der Kanzlei" bezieht, spricht Sproemberg wohl von einer „Lehrtätigkeit Bruns", aber nur im Zusammenhang mit Köln: „Hierher (nämlich nach Köln) gehört die Lehrtätigkeit Bruns, von der uns Ruotger berichtet" — was so jedoch eine unbewiesene Behauptung bleibt.

[17] So Wattenbach-Holtzmann 1, 1, 9.

[18] Er kam nach Sigebert von Gembloux von der Domschule in Halberstadt sofort nach Köln, nachdem hier Brun den Erzstuhl erlangt hatte: Vita Deoderici episcopi Mettensis auctore Sigeberto Gemblacensi, c. 2, MG. SS. 4, 464.

Bischof von Lüttich[19]; Gerhard, Bischof von Toul[20]; Tetdo, Propst von St. Severin in Köln, dann Bischof von Lüttich[21]; Folkmar, Bruns Nachfolger in Köln[22] und Wikfried, seit 959 Bischof von Verdun[23]. Prüft man aber genauer nach, so zeigt sich, daß sie ausnahmslos Bruns Schüler in Köln gewesen sind[24]. Ihnen steht kein einziger gegenüber, von dem wir hören, daß er von Brun nur am Hofe unterrichtet worden wäre. Wenn nun auch, womit durchaus zu rechnen ist, der eine oder andere von den Kölner Schülern Bruns schon bei ihm am Hofe gewesen sein sollte[25], so wäre es gleichwohl erst der Unterricht in Köln, der ihn in den Quellen als Schüler Bruns erscheinen läßt: Ein Lehrer-Schüler-Verhältnis von der Art, wie es sich in Köln herausgebildet hatte, scheint es demnach am Hofe wohl nicht gegeben zu haben. Wie ist nun aber damit die Nachricht Ruotgers zu vereinbaren, daß Brun gleichwohl am Hofe unterrichtet hat? Sie kann ja als positive Nachricht nicht einfach fallen gelassen werden, wenn nicht gezeigt wird, daß sie den Tatsachen nicht entspricht. Gibt es also — außer bei Ruotger — noch einen Hinweis darauf, daß am Hofe tatsächlich Unterricht erteilt worden ist? Und vor allem: welchen Schülern kann dieser Unterricht gegolten haben?

Da sich am Hofe Ottos keine Schüler aus Kloster- und Domschulen feststellen lassen, die, wie es am Hofe Karls d. Gr. der Fall war[26], nur herbeigebrufen waren, um ihre Studien fortzusetzen, bleibt nur ein Per-

---

[19] Ein Sachse vornehmer Herkunft, der in Köln erzogen wurde, so: Reineri vita Evracli c. 1, MG. SS. 20, 562.

[20] Gerhard erhielt nach der Biographie des Abtes Widrich von St. Aper c. 2, MG. SS. 4, 492, seine Bildung von Brun ebenfalls in Köln.

[21] Sproemberg, S. 44.

[22] Folkmar scheint Bruns Lieblingsschüler gewesen zu sein. Er führte den Kosenamen Poppo: Vita Brunonis, ed. Irene Ott, c. 49, S. 55; über Folkmars enges Verhältnis zu Brun: ebd. c. 46, S. 49 f.

[23] Brun erwähnt Wikfried zusammen mit Dietrich in seinem an die Kölner Geistlichkeit gerichteten Testament als *alumni vestri:* Vita Brunonis c. 49, ed. I. Ott, S. 52. Danach muß er Schüler der Kölner Domschule gewesen sein.

[24] s. Anm. 18—23. — Daß in Köln der Schwerpunkt von Bruns Lehrtätigkeit lag, ist unverkennbar. Dahin weisen sämtliche Quellenaussagen, die expressis verbis von Schülern Bruns sprechen. Das schließt freilich noch nicht aus, daß nicht der eine oder andere dieser in Köln bezeugten Schüler bereits am Hofe, also vor Juli 953, von Brun unterrichtet worden sein kann. Vgl. dazu die folgende Anm. 25.

[25] Die Durchsicht der oben angeführten Zeugnisse (Anm. 18—23) legt diese Annahme noch am ehesten bei Folkmar nahe, dem *familiaris capellanus* Bruns (Thietmari chron. c. 24, ed. R. Holtzmann, SS. rer. Germ., N.S. [1935] S. 68), seinem späteren Nachfolger, der vorzügliche Beziehungen zum Hofe besaß, wo sein Bruder Hermann der königl. Kapelle angehörte (H.-W. Klewitz, AUF 16 [1938], 111). Auch bei Wikfried, dem späteren Bischof von Verdun, wäre mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Doch ist quellenmäßig über die bloße Vermutung schon nicht mehr hinauszukommen.

[26] Abel-Simson, Jbb. d. Fränk. Reiches unter Karl d. Gr. 2 (1883), 571 ff.

sonenkreis, der dafür in Frage kommt: die Mitglieder der königlichen Kapelle. Für sie, insbesondere für die jüngeren unter ihnen, muß in der Tat, wie bereits Paul Kehr in ganz anderem Zusammenhang hervorgehoben hat[27], die Notwendigkeit bestanden haben, sie für die Beurkundungstätigkeit auszubilden; es müsse also eine Schule angenommen werden. Und Hans-Walter Klewitz hat in Weiterführung der Gedanken Kehrs dargelegt[28], daß diese Schule die Kapelle selbst gewesen sei. Freilich bedeute Schule „nicht ein Institut von festgefügter Ordnung, sondern nur eine Folge von sich weiterentwickelnden Traditionen". Es ist ganz natürlich, daß dabei die älteren Notare ihre Kenntnis den jüngeren vermittelt haben. Hier — so könnten wir zunächst vermuten — müßte sich demnach Brun persönlich eingeschaltet haben. Diese Vermutung läßt sich nun durch eine Beobachtung Theodor Sickels[29] noch weiter stützen. Er hat bei der Untersuchung der Diplome Ottos d. Gr. festgestellt, daß die Urkunden für eine überraschend lange Zeit von Bruns Kanzlertätigkeit eine auffallende Uneinheitlichkeit und Unsicherheit im Diktat wie in der Ausfertigung überhaupt verraten. Sie zeigen Unregelmäßigkeiten, deren Erklärung einzig in der Willkür der Schreiber liegt[30]. Offenbar ließ die Leitung zunächst viel zu wünschen übrig. Sie lag seit 940 in den Händen Bruns, der um diese Zeit etwa 16 Jahre alt war. Er war damals selbst noch weiterer Ausbildung bedürftig, und nach Ruotger[31] hat er in diesen ersten Jahren am Hofe den Unterricht des irischen Bischofs Israel genossen, von dem Brun bekannt hat, daß er ihm so viel verdanke[32]. Kein Wunder, daß er erst mit den Jahren die Möglichkeit fand, auf seine Umgebung wirklich einzuwirken. Sickel zeigt denn auch, weniger betont zwar, doch durchaus eindeutig, daß in den letzten Jahren Bruns Kanzlerschaft, sicher seit Beendigung des ersten Italienzugs, die Diplome wieder einheitlicher wurden und eine neue Ordnung sich durchgesetzt hat[33]. Bringt man mit dieser Beobachtung Sickels die Nachricht Ruotgers in Verbindung, daß Brun *latialem eloquentiam . . . in multis aliis politam reddidit et inlustrem*[34], so zeigt sich ohne weiteres, daß sie sich auf das beste ergänzen: Die Besserung, die Sickel konstatiert, wäre danach der Erfolg von Bemühungen, an denen Brun neben erfahrenen älteren Notaren (Sickel hebt besonders Hoholt hervor)

[27] MG DD 5, XLVIII.
[28] Hans-Walter Klewitz, Cancellaria, DA 1 (1936), 64.
[29] Theodor Sickel, Beiträge zur Diplomatik 7, SB. Wien 93 (1879).
[30] Sickel, S. 724.
[31] Vita Brunonis c. 7, ed. I. Ott, S. 8.
[32] Vita Brunonis c. 7, S. 8.
[33] Sickel, S. 729.
[34] Vita Brunonis c. 8, S. 8.

einen wesentlichen Anteil hatte. Dieser Anteil bestand nach Ruotger vor allem im Unterricht der latialis eloquentia. Es ist ja bezeichnend, daß Ruotger, der verschiedentlich allgemein von Bildungsbestrebungen Bruns spricht, hier, wo er von einer bewußten Einwirkung auf „viele andere" berichtet, nur die *latialis eloquentia* nennt: die Vervollkommnung im Gebrauch der lateinischen Sprache, eine auf die praktischen Bedürfnisse gerichtete Bestrebung also[35]. Sie fügt sich durchaus in den Rahmen der Kapelle ein, die nach Klewitz ja gleichsam ihre eigene Schule war; und zugleich entspricht dieses Bemühen Bruns innerhalb der Kapelle dem hohen Verantwortungsbewußtsein, das man mit Recht als den Grundzug seines Wesens angesehen hat.

All dies besagt, daß von einer Hofschule im karolingischen Sinne unter Otto d. Gr. nicht die Rede sein kann; denn die karolingische Hofschule war gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nicht mit der Übermittlung der für die Reichsverwaltung notwendigen Kenntnisse begnügte, sondern der Absicht nach die Gesamtheit des Wissens ihrer Zeit umfaßte und sie weitergab. Sie war die eigentliche Hochschule des Reiches, seine zentrale Bildungsstätte. Die fähigsten Schüler aus dem gesamten Reichsgebiet fanden an ihr die Möglichkeit, ihre Bildung auf den höchsten Stand zu bringen. Solche Schüler, wie wir sie allein zum Zwecke der Vervollständigung ihrer Bildung am Hofe Karls d. Gr. finden, suchen wir daher am Hofe Ottos d. Gr. vergeblich. Brun hatte denn auch mit seinem Unterricht am Hofe andere Ziele: Ziele rein praktischer Natur. Ihn leitete dabei, soweit wir sehen, nicht das karolingische Vorbild, sondern schlicht und einfach die Notwendigkeit seines unmittelbaren Pflichtenkreises. Wenn er so im Rahmen der Kapelle auch als Lehrer gewirkt hat, so galt sein Unterricht doch nicht eigentlich „Schülern", sondern eben Kapellänen, denen er in erster Linie nicht als Lehrer, sondern als Kanzler gegenübertrat. Daher erklärt es sich wohl auch, daß von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis, wie wir es von Köln her kennen, am Hof noch nichts zu spüren ist. Das Verhältnis des Kanzlers zu seinen Kapellänen war eben primär und seinem Wesen nach ein „Dienstverhältnis".

Man könnte hier noch die Frage stellen, warum man denn am Hofe von der Bildung einer Hofschule abgesehen, warum man nicht einmal in irgendeiner Form den Versuch dazu unternommen hat. Es liegt aber auf

---

[35] Entsprechend resumiert Heinrich Schrörs, Ann. d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 88 (1910) 29 Anm. 1: „Nach dem Zusammenhang kann es sich nur um die Pflege des lateinischen Stils im Gebrauche der Kanzlei handeln", fährt dann aber fort, es handele sich aber nicht um „Unterweisung der jungen Hofgeistlichkeit im Latein" — womit er doch wohl einen Gegensatz konstruiert, der in Wirklichkeit gar nicht bestand!

der Hand, daß eine Antwort darauf erst gesucht werden kann, wenn man die Struktur des ottonischen Schulwesens als ganzes ins Auge gefaßt hat, weil nur aus diesem umfassenden Zusammenhang heraus eine Hofschule als erforderlich oder entbehrlich erkannt werden kann.

2.

Die vorausgegangenen Erwägungen über die „Schule Bruns" hatten bereits das Problem der Bischofsschulen berührt. Ihm wenden wir uns jetzt zu in der Absicht, nach Möglichkeit ausfindig zu machen, wer oder was ihren Aufschwung hervorgerufen hat. Das Beispiel Bruns bietet dabei wiederum die beste Möglichkeit, in die Problematik einzuführen.

Die Kölner Bischofsschule war keine Gründung Bruns, aber sie verdankte es ihm, daß sie aus ihrer vorherigen Bedeutungslosigkeit [36] heraustrat und plötzlich eine der berühmtesten Schulen des Reiches wurde.

Man wird kaum fehlgreifen, wenn man annimmt, daß Brun nicht nur durch seine außerordentliche Hochschätzung der Wissenschaft, sondern in vielleicht noch stärkerem Maße durch seine persönlichen Erfahrungen als Kanzler und Vorsteher der königlichen Kapelle, die ihm die Wichtigkeit des Unterrichts vor Augen geführt hatten, veranlaßt wurde, die Leitung der Kölner Domschule selbst zu übernehmen. Für einen Mann wie Brun, dessen Sinn so entschieden auf Wirksamkeit drängte, müssen ja eigene Erfahrungen von besonderem Gewicht gewesen sein, zumal seine stark ethisch ausgerichtete Natur Erfahrungen in sich gleichsam zu Pflichten umschmolz. Ob allerdings diese mehr persönlichen Gründe allein schon den Ausschlag gaben, daß sich Brun, zum Erzbischof erhoben, sogleich der Kölner Schule annahm, oder ob dafür nicht noch andere Zusammenhänge von vielleicht noch größerer Bedeutung waren, das wird sich erst im folgenden herausstellen müssen.

Wenn Brun bereits am Hofe Unterricht gegeben hatte, so war jedenfalls der Unterricht, den er jetzt in Köln erteilte, seiner Art nach nicht einfach dessen Fortsetzung. Eine Domschule hatte ja andere Aufgaben als eine Schule im Rahmen der Kapelle. Für sie kam es darauf an, nicht Notare zu „schulen", sondern Geistliche heranzuziehen, die in erster Linie ihren seelsorgerlichen Pflichten gewachsen waren. Diese Zielsetzung, die sich so allgemein aus dem Wesen der Bischofsschule ergab, ließ sich jedoch auf mannigfache Weise modifizieren und entsprechend anstreben.

[36] Ihre frühere Existenz ist nur zu erschließen; keiner ihrer früheren Lehrer ist bekannt; keiner ihrer Schüler hat sich auf sie berufen. Vgl. H. Schrörs, Ann. d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 100 (1917) 28.

Man konnte sich mit reiner Ausbildung begnügen, konnte in einem weiteren Sinn auf Vermittlung von Bildung bedacht sein oder auch danach trachten, die Schüler selbst zu wissenschaftlicher Produktion anzuregen. Das letztere war gute, karolingische Tradition, und es gab noch immer oder auch schon wieder eine Reihe von Schulen, deren Ruhm sich in den literarischen Werken ihrer früheren Schüler manifestierte[37]. Zu ihnen gehörte die Kölner Domschule, wie sie Brun geformt hatte, offenbar nicht. Seine Schüler haben so wenig wie er selbst nach literarischer Tätigkeit gestrebt, aber sie haben alle, soweit sie später selbst Bischöfe geworden sind, an ihren Bischofssitzen Schulen eingerichtet oder, wenn sie sie vorfanden, sie nach Kräften zu fördern gesucht[38]. Zum Teil haben sie, getreu dem Vorbild Bruns, selbst Unterricht erteilt. Von hier aus wird die Eigenart der Kölner Domschule erkennbar: An ihr wurde die Bildung in erster Linie mit dem Ziel vermittelt, sie nutzbar zu machen, und zwar nutzbar für die Kirche und das Reich. In der Formulierung Ruotgers, Brun *quaesivit . . . navos (= gnavos) et industrios viros, qui rem publicam suo quisque loco fide et viribus tuerentur*[39] darf man ohne weiteres eine Formulierung des Bildungszieles Bruns und damit der Kölner Domschule sehen.

Gewiß ist diese praktische Ausrichtung, das Bemühen um Nutzbarmachung der Bildung für Reich und Kirche kennzeichnend für Brun selbst, und so erklärt sich auch die Eigenart der Kölner Schule von ihm her. Vielleicht aber braucht man bei dieser Erklärung noch nicht stehen zu bleiben: Bruns ganze Persönlichkeit, seine geistige Einstellung, sein politisches Wirken bleiben ja unverständlich ohne die enge Verbindung mit seinem königlichen Bruder und dessen Hof. Er selbst war noch als Jüngling an die Spitze der Kapelle getreten, war in ihre Aufgaben hineingewachsen und von ihnen her geformt worden. Ihr Geist war in ihn eingegangen. Muß man nicht erwarten, daß er diesen Geist des Hofes, den Geist der königlichen Kapelle, auch in Köln eingepflanzt hat?

Das mag zunächst nur eine ansprechende Kombination sein. Sie gewinnt aber Bedeutung, wenn es sich herausstellt, daß die Kölner Schule Bruns bei aller Prägung durch ihn dennoch keinen Einzel- und Sonderfall darstellt.

Es ist also nötig, die übrigen bedeutenderen Domschulen des Reiches ins Auge zu fassen. Dies ermöglicht sofort schon eine aufschlußreiche

---

[37] Man denke nur an die Klosterschulen in St. Gallen, in Corvey und bes. in Gandersheim. Vgl. Franz Anton Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Dtl. (1885) S. 316ff. u. 340ff.; Wattenbach-Holtzmann, 1, 35.

[38] Sproemberg S. 43ff.

[39] Vita Brunonis c. 37, ed. I. Ott, S. 38.

allgemeine Feststellung: Wenn es nämlich in der Karolingerzeit schon Domschulen gegeben hatte — und Karl d. Gr. hatte mit Nachdruck und Erfolg ihre Einrichtung an den Bischofskirchen gefordert[40] — so hatten sie doch nie die Höhe der karolingischen Klosterschulen erreicht. Diese — man denke nur an Tours, an Fulda, die Reichenau usw. — waren vielmehr unbestritten die führenden Schulen des Reiches gewesen, denen daher die Domschulen günstigstenfalls nachzueifern suchten.

Unter Otto d. Gr. ändert sich das Bild, und es ist sicher kein Zufall, daß es sich ändert. Dabei kommt es wesentlich auf den Unterschied im Verhältnis von Dom- und Klosterschulen in der Karolinger- und Ottonenzeit an: Man übersieht einen charakteristischen Zug der Zeit, wenn man nur allgemein von einem Aufschwung der Schulen unter Otto d. Gr. spricht. Denn so richtig es auch ist, daß Klosterschulen wie Domschulen jetzt neu aufblühten und zum Teil neu gegründet wurden, so liegt das Eigentümliche doch eben darin, daß jetzt zum erstenmal gleich mehrere, zum Teil neu gegründete, jedenfalls vorher bedeutungslose Domschulen eine Berühmtheit erlangten, welche die der Klosterschulen, auch der bedeutendsten, überstrahlte. Dabei ist es merkwürdig, daß im Bereich der geistigen Produktion die Klöster gleichwohl führend blieben. Es scheint also, daß die Eigentümlichkeit der Kölner Domschule bei den übrigen ganz ähnlich in Erscheinung trat[41].

Hier kann nur eine Betrachtung der einzelnen Schulen weiterhelfen. Wir greifen für unseren Zweck diejenigen heraus, von denen wir wissen, daß sie unter Otto d. Gr. einen besonderen Aufschwung erlebt haben[42]: Da ist neben Köln, der bedeutendsten Schule im Nordwesten des Reiches, zunächst Magdeburg, die führende Schule des Ostens. Obwohl auf kulturellem Neuland gegründet, war sie schon nach erstaunlich kurzer Zeit wohl die berühmteste Schule des Reiches überhaupt. Dahinter trat die bereits in karolingischer Zeit blühende Domschule in Halberstadt zurück, während Hildesheim gesteigerte Bedeutung erlangte. Erst später, unter Bischof Meinwerk, blühte auch in Paderborn die Domschule auf. Die Schule in Bremen stand mit der Magdeburger in Verbindung. Im Süden Deutschlands überragte Würzburg alle übrigen Schulen. Daneben trat

[40] MG Capit. 1, 77 c. 29; von grundsätzlicher Wichtigkeit auch hier vor allem die *epistola de litteris colendis:* MG Capit. 1, 79.

[41] Von vornherein soll aber betont werden, daß dieser hier hervorgehobene Unterschied zwischen Kloster- u. Domschulen nicht schematisch zu verstehen ist. Die Verschiedenheit der Zwecke wirkte sich zwar ohne Zweifel im erwähnten Sinn erkennbar aus, im Fortgang der Zeit aber trat der Unterschied mehr und mehr zurück: offensichtlich dank der ausgleichenden Wirkung der karolingischen Tradition. Es ist bezeichnend, daß sich literarische Tätigkeit in den Domschulen am frühesten in den westlichen Gebieten, in denen sie besonders lebendig war, einstellte.

für einige Zeit die Domschule zu Speyer hervor, wurde aber bald von der Wormser Schule in den Schatten gestellt, die Würzburg den Rang abzulaufen suchte. In Bayern und Schwaben findet sich zunächst bezeichnenderweise keine Domschule von gleicher Bedeutung. Hier ragten am meisten noch Augsburg und bald auch Regensburg hervor. Im Westen schloß sich an die Kölner Domschule die zu Trier an. Mainz stand zunächst auffallend zurück; es verfügte zwar über eine Domschule, sie trat aber nicht weiter hervor. Um so aufschlußreicher, daß dann Erzbischof Willigis neben der Domschule in Mainz, die er nach Kräften förderte, in Aschaffenburg noch eine besondere Schule für seine Domherren errichtete.

Man sieht: es waren zum großen Teil neue kulturelle Zentren, die neben die alten traten und sich über sie erhoben. Und bei fast[43] allen war es, ähnlich wie in Köln, nicht eigentlich die literarische Leistung, die sie auszeichnete, sondern wesentlich die Lehre und die Bildungspflege im allgemeinen Sinn.

Wie erklärt sich nun aber ihr plötzlicher Aufschwung? Und — unsere alte Frage — gibt es einen Zusammenhang unter ihnen? Da es sich hier um Bischofsschulen handelt, bietet sich die Vermutung an, daß unter Umständen von den einzelnen Bischöfen, vielleicht auch von den Schulvorstehern her darüber Aufschluß zu gewinnen ist.

Bei Magdeburg liegen die Verhältnisse besonders klar zutage. Es ist ja bekannt, daß die Gründung des Erzbistums Ottos lange verfolgter Plan und sein eigenstes Werk war. Schon die Gründung des Moritzklosters (937) hatte diesem Plan gedient und die Errichtung des Erzbistums vorbereitet. Anno, der erste von Otto eingesetzte Abt des Klosters, hatte, ohne Zweifel im Einverständnis mit dem König, bereits eine Schule errichtet: die spätere Domschule. Er wurde zum Lohn dafür im Jahre 950 zum Bischof von Worms erhoben[44]. Wie nun das Moritzkloster selbst eng mit der königlichen Kapelle verbunden war[45], so hatte ihr auch Adalbert, der erste Magdeburger Erzbischof, zeitweilig als Kapellan angehört[46]. Und auch der Lehrer, dem die Magdeburger Domschule ihren hervorragenden Ruf verdankte, Ohtrich, neben Gerbert von Reims

---

[42] Für die vorgreifende Aufzählung kann vorerst von Belegen abgesehen werden. Sie folgen unten bei der Behandlung der einzelnen Schulen. Für das Gesamtbild noch immer grundlegend: Specht, Unterrichtswesen S. 296 ff.; dazu Wattenbach-Holtzmann, passim.

[43] Die Domschule in Speyer nimmt mit wenigen anderen (Halberstadt, Straßburg, Regensburg) aus noch zu erläuternden Gründen eine Sonderstellung ein.

[44] Köpke-Dümmler S. 65.

[45] Sickel, MG. DD 1, 83 f.

[46] E. E. Stengel, Die Immunität in Dtl. bis zum Ende d. 11. Jh. 1 (1910) 163 f.

der gefeiertste Gelehrte seiner Zeit[47], stand mit der Kapelle in Verbindung. Er wurde noch als Lehrer Kapellan[48]. Hier also ist die enge Verbindung der Domschule mit der königlichen Kapelle, deren Geist uns Brun in Köln vermittelt zu haben schien, unverkennbar, und man wird sogar sagen dürfen, daß Otto d. Gr., dem Magdeburg so sehr am Herzen lag, auch den Aufschwung seiner Domschule veranlaßt hat. Er hat jedenfalls den Abt Anno selbst herbeigerufen, und sicher hat dieser in seinem Sinne gehandelt, als er die Magdeburger Schule gründete. Sonst hätte er ihn schwerlich mit dem Wormser Bistum belohnt. Und wenn es Ottos Ziel war, in Magdeburg ein kirchliches Zentrum des Ostens zu schaffen, so entsprach es gewiß seiner Absicht, daß Magdeburg für den Osten — wie Köln für den Westen — die bedeutendsten Bischöfe aus den Reihen der Schüler seiner Domschule stellte[49].

Es ist verständlich, daß daneben die Halberstädter Domschule, die bereits Bischof Haimo um die Mitte des 9. Jahrhunderts gegründet hatte, an Bedeutung verlor, obgleich sie jetzt unter dem in St. Gallen gebildeten Bischof Hildeward (968/96) noch einmal eine Blütezeit erlebte[50].

Dagegen stieg Hildesheim ähnlich wie Köln und Magdeburg empor. Wir wissen aus den Untersuchungen von Hans-Walter Klewitz[51], welche hervorragende Rolle sein Domkapitel für die Personalpolitik Ottos d. Gr. und seiner Nachfolger gespielt hat. Seine Mitglieder standen, wie Klewitz gezeigt hat[52], eben durch ihre Zugehörigkeit zum Hildesheimer Chore in besonderer Nähe zum Königshof. Da ist es bezeichnend, daß Bischof Otwin (954/84), der zuvor Abt des Moritzklosters in Magdeburg gewesen war[53], also bereits hier dem Hof und der königlichen Kapelle nahegestanden hatte, sich der Domschule in Hildesheim besonders annahm und durch ihre Verbesserung die Glanzzeit anbahnte, die sie dann unter der Leitung Thangmars erlebt hat.

Auch in Bremen hören wir jetzt von einer angesehenen Domschule, die gleichfalls mit Magdeburg in Beziehung stand: Ihr Leiter Tiadhelm,

---

[47] Ann. Magdeburg. a. 982, MG. SS. 16, 155; Brunonis vita Adalberti c. 5, MG. SS. 4, 597; Richeri historiarum libri IV; III, 55, rec. G. Waitz, SS rer. Germ. ed. alt. (1877) S. 104; Thietmari chronicon III, 15, ed. R. Holtzmann, SS. rer. Germ. N. S. (1935) S. 116.

[48] Siegfried Görlitz, Beiträge zur Gesch. d. Königl. Hofkapelle im Zeitalter der Ottonen u. Salier bis zum Beginn des Investiturstreites. Historisch-Diplomatische Forschungen 1 (1936) 103.

[49] S. unten S. 60 Anm. 88.

[50] Wattenbach-Holtzmann 1, 67.

[51] Hans-Walter Klewitz, Königtum, Hofkapelle u. Domkapitel im 10. u. 11. Jh., AUF 16 (1938) 108 ff.

[52] Klewitz S. 112.

[53] Klewitz S. 115.

den noch Adam von Bremen rühmt, war ein Schüler Ohtrichs gewesen[54], und sein Erzbischof Adaldag war vor seiner Erhebung Kapellan[55]. Wiederum also eine deutliche Verbindung mit dem Königshof.

Paderborn, das ja als Bistum zunächst noch recht unbedeutend war, hinkte dieser allgemeinen Aufwärtsentwicklung zwar nach, aber auch hier war es schließlich ein früheres Mitglied der königlichen Kapelle, Bischof Meinwerk (1009/36), der die Domschule in Paderborn emporbrachte[56].

Alle diese Bistümer lagen im engeren Herrschaftsbereich Ottos d. Gr. Man wird sich daher nicht wundern, daß hier der Einfluß des königlichen Hofes besonders sichtbar in Erscheinung trat. Das ist in Süddeutschland von vornherein nicht in gleicher Stärke zu erwarten. Darum ist es aber auch von doppeltem Gewicht, wenn wir gerade hier von einem direkten Eingreifen des Königs hören, das bereits auf seinem ersten Italienzuge[57], also noch bevor wir schon von einer wirklichen Blüte der Domschulen[58] im Reich sprechen können, darauf zielte, berühmte Lehrer Italiens zu gewinnen, um mit der Hilfe des einen[59] die Domschule in Würzburg auf

---

[54] Magistri Adam Bremensis gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum II, 12 ed. B. Schmeidler, SS rer. Germ, ed. tertia (1917) S. 69.

[55] E. E. Stengel, Immunität S. 141 f.; Görlitz S. 93; Klewitz S. 108.

[56] Wattenbach-Holtzmann 1, 70; über Meinwerk als Kapellan: Görlitz S. 114 ff.

[57] Vgl. Köpke-Dümmler S. 203; Wattenbach-Holtzmann 1, 7. — Max Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. MAs 1 (1911) 532 hat im Anschluß an G. Meyer von Knonau, Mitt. z. vaterl. Gesch. 15/16 (1877) 327 ff. u. 391 bei der Berufung Gunzos u. Stephans von Novara an den zweiten Italienzug Ottos gedacht u. ihr Eintreffen in Deutschland 964/65 angesetzt. Meyer von Knonau ging von der Berufung Gunzos aus, die nach allg. Auffassung die Berufung Stephans nach sich zog. Seine Überlegungen sind aber ohne feste Quellenbasis. Dagegen erlaubt Otlohs vita Wolfkangi das Eintreffen Stephans in Würzburg zeitlich sicher zu bestimmen. Wenn nämlich in Würzburg zwei Bischöfe des Namens Poppo aufeinanderfolgen, so geht aus der vita Wolfkangi c. 4 eindeutig hervor, daß es der Bruder des späteren Erzbischofs Heinrich von Trier, also Poppo I. (941/61) war, der Stephan in Würzburg aufnahm. Außerdem erfahren wir, daß Poppos Bruder Heinrich, der i. J. 956 Erzbischof von Trier wurde, noch selbst bei ihm studiert hatte. Es kommt also für die Berufung Stephans — u. damit zugleich auch Gunzos — nur 951/52 in Frage.

[58] Dagegen hatte sich das geistige Leben bereits in den Klöstern neu zu regen begonnen. Und führend war nach der Vita Wolfkangi c. 3, MG. SS. 4, 528, zunächst kein sächsisches Kloster, sondern die Reichenau: *ubi tunc in Germaniae partibus maxime pollebat scolare studium.* Dann aber überflügelte die Domschule zu Würzburg die Reichenauer Klosterschule: der Grund, weshalb Wolfgang mit seinem Freunde Heinrich die Reichenau verließ, um sich in Würzburg weiterzubilden (c. 4, MG. SS. 4, 528).

[59] Wir kennen leider nur die Verwendung Stephans von Novara; über Aufenthalt und Verwendung Gunzos in Deutschland fehlt jegliche Nachricht, vgl. Manitius 1, 535. Man hat mit der Möglichkeit gerechnet, daß er für die Domschule in Magdeburg vorgesehen war (vgl. Otto Zimmermann,

die Höhe zu bringen. Man hat die Berufung Gunzos und die vielleicht noch bedeutungsvollere seines Landsmannes Stephan von Novara durch Otto im Zusammenwirken mit Bischof Poppo von Würzburg [60] eigentlich nie recht ernst genommen, weil man im Grunde darin wohl immer nur eine schwache Imitation der Berufung der Hofgelehrten durch Karl d. Gr. sah. Doch diese Auffassung verkennt gerade das Eigentümliche dieses Vorganges. Denn wenn Otto dem Vorbild Karls darin gefolgt ist, daß er Gelehrte aus Italien herbeirief, so hat er es zugleich entsprechend den Bedürfnissen seines Reiches, wie er sie sah, modifiziert. Es gibt keine Quelle, die uns zu der Annahme berechtigte, er habe je an die Errichtung einer Hofschule wie Karl gedacht. Dagegen wissen wir sehr wohl, daß ihm außerordentlich an der Hebung der Reichskirche gelegen war. Und gerade die Berufung Stephans von Novara zeigt in dem Zusammengehen von König und Bischof, daß Ottos Absicht offenbar in der Richtung ging, daß die Bischöfe, die er nach Möglichkeit aus den Reihen seiner Kapelläne nahm, gleichsam als die dazu berufenen Sachwalter für die Hebung der Bildung an ihrem Bischofssitz und eine den Interessen von Reich und Kirche entsprechende Ausbildung des geistlichen Nachwuchses sorgen sollten. Auch für Würzburg ist es nun wieder aufschlußreich, daß der Bischof,

---

Brun I., Erzbischof von Cöln, u. die in den Schulen seiner Zeit gepflegte Wissenschaft, Diss. Leipzig 1871, S. 8 Anm. 6). Zu erweisen ist es nicht. Auch die Identifizierung mit dem Ebersburger Propst Gunzo (Gunthari) ist nicht haltbar: vgl. Wattenbach-Holtzmann 1, 7 Anm. 5. Man wird sich deshalb wohl oder übel mit der allein bekannten Tatsache seiner Berufung durch Otto d. Gr. begnügen müssen. Alle weiteren Folgerungen hängen in der Luft.

[60] Das Zusammenwirken von König u. Bischof ist aus den beiden Epitaphien Stephans von Novara zu erschließen, die beide von ihm selbst verfaßt sind. Wenn in dem Epitaph von Würzburg nur Poppo genannt ist, der Stephan berief:

Ast Popo antistes hanc me perduxit in urbem
Qua sophiae studiis dogmata crebra dedi, . . .

und in dem Epitaph von Novara statt dessen Otto selbst erscheint:

Me rex Otto potens Francorum duxit in urbem
Qua legi multos mente vigente libros . . . ,

so liegt darin kein Widerspruch. Beide ergänzen sich vielmehr. Denn wenn es in der Natur der Sache lag, daß Poppo, der ihn in Würzburg aufnahm, bei seiner Berufung beteiligt war, so erhält die auf die Aussage Stephans gestützte Annahme der gleichzeitigen und wohl führenden Bemühung Ottos eine Stütze in der Tatsache, daß er es war, der auch Gunzo, wie wir von diesem wissen (Gunzonis epist. ad Augienses fratres, Migne PL 136, 1285) nach Deutschland gezogen hat.
Ein Zusammenwirken von König und Bischof nimmt auch Luigi F. Benedetto an, der die beiden Epitaphien Stephans von Novara zuletzt zugänglich gemacht hat: „Stephanus grammaticus" da Novara, Studi medievali 3 (1908—11) 500 f.

der hier mit dem König zusammenging, sein früherer Kanzler Poppo, obendrein sein Verwandter[61], war, der Mann, der als Bischof Würzburg überhaupt zu einer Hochburg des königlichen Einflusses gemacht hat[62].

In Trier hat Poppos Bruder Heinrich mit Erfolg für eine Besserung der Schule gesorgt, indem er den hl. Wolfgang, seinen früheren Mitschüler auf der Reichenau und in Würzburg, nach Trier berief[63]. Auch er stand dem König und besonders seinem Bruder Brun nahe, der seine Erhebung auf den Trierer Erzstuhl veranlaßt hatte und weiterhin in enger Fühlung mit ihm blieb[64]. Heinrich verwaltete denn auch sein hohes Amt ganz im Sinne Bruns[65].

In Süddeutschland hören wir neben Würzburg von einer blühenden Domschule in Augsburg, wo Bischof Udalrich, wie sein Biograph berichtet[66], den Unterricht selbst überwachte und Fleiß und gute Leistungen *ministeriis et congruis beneficiis* belohnte. Udalrich war zwar nicht zuvor Kapellan gewesen, aber er gehörte doch zu den Getreuesten der Getreuen des Königs, an dessen Hof er immer wieder erscheint. Wie er dem König in allem unbedingt zur Seite stand, so wird er sicher auch Anregungen des Hofes, die sich auf die Ausbildung seiner Kleriker bezogen, nicht verschlossen gewesen sein. Ob sie freilich erst den Anstoß dazu gaben, daß er sich stärker darum kümmerte, wird kaum festzustellen sein. Da er selbst seine Bildung in St. Gallen erhalten hatte, ist zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, daß seine Sorge für die Schule schon von daher angeregt war[67].

Dies ist unverkennbar bei zwei weiteren Domschulen im Süden der Fall: in Straßburg und Speyer. Bei beiden findet sich zunächst nichts, das auf engere Beziehungen oder Einwirkungen des Königshofes schließen ließe. Um so stärker erweist sich hier der Einfluß des Klosters St. Gallen: Von da kam, von Bischof Ercanbald (965/91) gerufen, der gelehrte Mönch Victor nach Straßburg, dessen Schule allerdings kaum mit den übrigen bedeutenderen Domschulen im Reich konkurrieren konnte. Wir hören jedenfalls nur in den Casus s. Galli von ihr[68]. In Speyer war es Bischof

---

[61] DO II 132; vgl. Köpke-Dümmler, Jbb. S. 282.
[62] vgl. Marcel Beck in: Studien u. Vorarbeiten zur Germania Pontificia 3 (1937) 120 ff.
[63] Othlonis vita Wolfkangi c. 7, MG SS 4, 528.
[64] Vita Brunonis c. 37, S. 38 f.
[65] Köpke-Dümmler, Jbb. S. 282, Sproemberg S. 45.
[66] Gerhardi vita s. Oudalrici c. 3, MG SS 4, 390.
[67] In diesem Sinne Franz Anton Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Dtl. (1885) S. 321, der freilich auch bei den übrigen Domschulen eventuelle Impulse des Königshofes nicht in Erwägung zieht.
[68] Casus s. Galli c. 78, ed. G. Meyer von Knonau, Mitt. z. vaterl. Gesch. 15/16 (1877) 273 f.

Balderich selbst (970/86), ein ehemaliger Schüler der Klosterschule des hl. Gallus — auch er ohne engere Verbindung mit dem Hof —, der sich der dortigen Domschule annahm. Die Blüte der Schule in Straßburg wie in Speyer folgte freilich zeitlich erst auf die der genannten Domschulen, so daß deren Beispiel anregend gewirkt haben kann. Es bleibt immerhin bezeichnend für die Lehrweise Balderichs, die uns sein Schüler Walther[68a] in einem langen Gedicht auf den hl. Christophorus[69] geschildert hat, daß sie nach dem St. Galler Vorbild stärker auf dichterische Produktion gerichtete war, als wir dies bei den übrigen Domschulen feststellen können. Und es fällt auf, daß seine Schule — ähnlich wie Halberstadt im Norden, dessen Bischof je auch aus St. Gallen gekommen war — nicht zu breiterer und vor allem nicht zu anhaltender Wirkung kam. Der Grund ist offensichtlich hier wie da der gleiche: Wie Halberstadt seine Bedeutung an das vom König begünstigte Magdeburg verlor, so schob sich Worms, dank seines guten Rückhaltes am Königshof, vor Speyer. Mit Bischof Anno war im Jahre 950 in Worms ja ein Mann des Königs, der erste Abt des Moritzklosters in Magdeburg, auf den Bischofsstuhl gelangt. Er war als Begründer der Magdeburger Schule[70] der rechte Mann, nun auch in Worms den Unterricht zu heben. Daß es ihm gelang, zeigt sich in aller Deutlichkeit unter seinem Nachfolger Hildebald (979/98), während dessen bischöflicher Wirksamkeit Brun, der Urenkel Ottos d. Gr. und spätere Papst Gregor V., und Heribert, der nachmals hochangesehene Erzbischof von Köln, zu den Schülern der Wormser Domschule zählten[71]: gewiß ein Zeichen dafür, daß sie bereits in Blüte stand. Und wiederum sehen wir: auch Hildebald gehörte zur königlichen Kapelle; er hat sogar noch als Bischof das Amt des Kanzlers weiterbekleidet[72]. Der Ruhm der Wormser Domschule hat schließlich unter Burchard (1000/1025), dem verdientesten der Wormser Bischöfe, seinen Höhepunkt erreicht. Es blieb nur eine Domschule in Süddeutschland, die zu überflügeln ihr nicht gelang: die Schule in Würzburg[73].

[68a] Walther scheint allerdings im Unterschied zu seinem Lehrer Balderich auch Kapellan gewesen zu sein. Vgl. H.-W. Klewitz, AUF 16 (1938) 124.

[69] Vita et passio s. Christophori, 1. Buch: Scolasticus, hg. v. K. Strecker, MG Poet. lat. 5, 11 ff.

[70] siehe oben S. 50.

[71] Specht S. 333; Wattenbach-Holtzmann 1, 209.

[72] Harry Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre 1^2 (1912) 467.

[73] Auch die Domschule in Regensburg, die der hl. Wolfgang, der frühere Domscholaster von Trier, freilich erst nach dem Tode Ottos d. Gr. emporbrachte, erreichte ihre Höhe nicht. Trotz seiner Trierer Wirksamkeit wurde die Regensburger Schule kein Abbild der Domschule von Trier. Sie blieb vor allem ohne Verbindung mit dem Königshof und gewann durch Wolfgang ein ganz eigenes Gesicht: Kunst und Wissenschaft zugewandt, war sie doch auf eigentümliche Weise durch einen vom mönchischen Geist bestimmten Reformwillen

Es mag wohl verwunderlich erscheinen, daß dieser allgemeine Aufschwung der Schulen im Reich in Mainz, der angesehensten unter den deutschen Metropolen, zunächst ohne Wirkung blieb. Und doch ist gerade die Verspätung, mit der man sich dann doch noch in die allgemeine Entwicklung einschaltete, aufschlußreich; denn sie beleuchtet gleichsam von hinten die Bedeutung der Einwirkung des Königshofes. Zwar war im Jahre 954 auch in Mainz, wie 953 in Köln, ein Mitglied der königlichen Familie, Ottos Sohn Wilhelm, Erzbischof geworden, aber Wilhelm, der selbst wohl nicht am Hof erzogen war[74], unterschied sich in seiner Haltung wesentlich von seinem Oheim Brun. Für ihn fielen die Interessen von Reich und Kirche nicht in gleicher Weise zusammen[75] wie für Brun, dessen Ideal der Verquickung von Reich und Kirche, in dem auch die Bildung ihren Platz hatte, er sich auch keineswegs zu eigen machte. Wenn er daher auch die Domschule entgegen der allgemeinen Tendenz in den Bistümern, die dem König nahestanden, einfach beließ, wie sie war, so hat er sich offenbar gegenüber den Anregungen des Hofes, die auf eine Änderung zielten, ablehnend verhalten. Daß wir Einwirkungen dieser Art von seiten des Hofes mit Recht annehmen dürfen, zeigt sich dann gerade in Mainz, wo die Domschule zu neuem Leben erwachte, als wiederum ein früheres Mitglied der königlichen Kapelle, der Kanzler Ottos d. Gr. und Ottos II. Willigis (975/1011), den Erzstuhl bestieg. Er nahm sich sofort der Domschule an[76] und errichtete für die Ausbildung seiner Domherren noch eigens eine Schule in Aschaffenburg[77]. So trat durch ihn Mainz neben Magdeburg, Köln und Trier.

Suchen wir nun aus unseren Einzelbeobachtungen die Summe zu ziehen, so können wir zunächst feststellen, daß es zur Zeit Ottos d. Gr. eine Reihe von Domschulen gegeben hat, die durch ihren Bischof, gelegentlich auch durch ihren Schulvorsteher in nachweisbarer Beziehung zum Königshof gestanden haben. Sie finden sich bezeichnenderweise vor allem im unmittelbaren Herrschaftsbereich Ottos d. Gr., in Sachsen, seit Bruns Erhebung zum Erzbischof von Köln auch in Lothringen; in Süddeutschland zunächst nur in Würzburg und Worms; Augsburg darf vielleicht noch dazu gerechnet werden. Daneben kennen wir einzelne Domschulen vor allem in Schwaben und Bayern, die statt mit dem Hof mit einem der blühenden Klöster Süddeutschlands in Verbindung standen: so Straßburg, Speyer und im Norden Halberstadt. Diese hatten ihre Blüte un-

charakterisiert: vgl. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 3⁶ (1952) 174 ff., dazu H. O. Burger, Schwabentum in der Geistesgesch. (1933) S. 32 ff.

[74] Köpke-Dümmler, Jbb. S. 12 mit Anm. 4.

[75] vgl. M. Lintzel, Zur Gesch. Ottos d. Gr., MIÖG 48 (1934), 427 ff.

[76] Hauck 3⁶, 414; Wattenbach-Holtzmann 1, 200 f.

[77] Guden, Codex dipl. Mogunt. 1 (1743) 352 ff.

verkennbar St. Gallen zu verdanken. Das war bei den übrigen Domschulen nun offenbar nicht der Fall. Aber wenn wir bei ihnen Beziehungen zum Königshof feststellen, so besagt das andrerseits noch nicht, daß damit der Hof auch schon den Anstoß zu ihrem Aufschwung gegeben habe. Wo dies ausdrücklich bezeugt ist wie in Würzburg, oder wo gewichtige Anzeichen dafür vorliegen wie in Magdeburg, mag die Annahme begründet sein. Gilt es aber für alle hier in Frage stehenden Domschulen?

Es gibt in der Tat eine Beobachtung, die dafür spricht. Da wir nämlich trotz der spärlichen Quellenaussagen in der Lage sind, die Zeit des Aufschwungs der einzelnen Schulen verhältnismäßig gut bestimmen zu können, haben wir zugleich die Möglichkeit, die Reihenfolge, in der sie emporkamen, festzustellen. Sie ist in hohem Maße aufschlußreich. Stellen wir sie, auf unsere angeführten Nachrichten gestützt, einfach tabellarisch zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:

vor 950 Magdeburg[78]
seit 952 Würzburg
seit 953[79] Köln
seit 954 Hildesheim
seit 956 Trier.

Darauf folgen Bremen, Mainz, Worms[80] und Paderborn. Die Feststellung, daß gerade Magdeburg, Ottos Lieblingsgründung, der er immer sein stärkstes Interesse zugewandt hat, in unserer Reihe den Auftakt bildet, ist, wenn für sich auch noch nicht entscheidend, so doch geeignet, unsere Annahme zu stützen, daß Otto d. Gr. bzw. sein Hof den Anstoß zur Gründung und Hebung der Domschulen gegeben hat. Daß dann in

[78] Magdeburg war vor 950 zwar noch kein Bistum, die Schule, die Abt Anno, der in diesem Jahre Bischof von Worms wurde, zuvor gegründet hatte, demgemäß auch noch keine wirkliche Domschule. Aber da das Moritzkloster, um dessen Schule es sich handelt, von Otto d. Gr. bewußt als Vorstufe des Bistums aufgebaut worden war, darf auch seine Schule, wenngleich sie erst 968 Domschule wurde, bereits in unserem Zusammenhang berücksichtigt werden.

[79] Anhaltspunkt für die Datierung bieten uns jeweils die Pontifikatsjahre des Bischofs, unter dem wir von dem Aufblühen seiner Domschule hören. Wenn wir in der Regel das erste Pontifikatsjahr des betreffenden Bischofs einsetzen, so kann dies selbstverständlich nur als terminus post quem zu verstehen sein. Die zeitliche Fixierung hat also nur relativen Wert. Die Richtigkeit der Reihenfolge, um die es uns hier einzig geht, wird dadurch jedoch nicht beeinträchtigt.

[80] Worms, hier erst mit B. Hildebald (979/98) eingereiht, hätte im Hinblick auf seine Anfänge bereits nach 950 mit B. Anno, dem Gründer der Magdeburger Schule, genannt werden können.

zeitlich geringem Abstand auf Magdeburg Würzburg folgt, wo uns die Beteiligung Ottos bei der Berufung Stephans von Novara quellenmäßig gut bezeugt ist, hat um so mehr Bedeutung, als hier nochmals, und zwar ausdrücklich und gleich zu Beginn der Aufwärtsentwicklung der Domschulen, der König für deren Hebung wirksam erscheint. Zugleich wird deutlich, daß die Berufung Stephans, bei der das Vorbild Karls d. Gr. ohne Zweifel von Bedeutung war, nicht, wie es zunächst scheint, eine Einzelmaßnahme darstellt, sondern daß sie in einen weiteren Zusammenhang gehört: einen Zusammenhang, in den sich offenbar auch das Wirken Bruns einordnet; denn was Brun mit seiner Schule in Köln — der dritten in der Reihenfolge ihres Emporkommens — anstrebte, ist doch wohl grundsätzlich das Gleiche, was auf Veranlassung seines königlichen Bruders und des Bischofs Poppo Stephan von Novara bereits in Würzburg zu verwirklichen suchte.

Wenn so bei den ersten Domschulen, von deren Blüte wir unter Otto d. Gr. hören, erkennbar wird, daß der König oder auch sein Hof sie angeregt hat, und wenn wir bei den übrigen zwar nicht auch von einer unmittelbaren Einwirkung Ottos erfahren, wohl aber sehen, daß sie von Männern gegründet oder in die Höhe gebracht wurden, die von seinem Hofe kamen und mit ihm in Beziehung standen, so werden wir gewiß zu der Folgerung berechtigt sein, daß der Aufschwung der Domschulen im Reich Ottos d. Gr. weitgehend vom König und seinem Hof hervorgerufen und gefördert worden ist.

Die Domschulen lagen offenbar im Interessenkreis des Königstums. Man sieht aber auch sogleich, daß es sich hier nicht um ein reines Bildungsinteresse handelte; denn dieses hätte sich kaum so eindeutig auf die Domschulen beschränkt. Wenn man nämlich die Probe bei den Klosterschulen macht, so bietet sich hier bezeichnenderweise keine Entsprechung: Sieht man vom Moritzkloster in Magdeburg ab, das ja von vornherein eine Ausnahmestellung einnahm, so sind, soweit wir sehen, alle Klosterschulen ohne besonderen Anstoß von seiten des Königshofes aufgeblüht. Ihnen kam selbstverständlich der allgemeine Aufschwung des Lebens zugute; sie konnten auch auf den Schutz des Königs rechnen, und vor allem: sie lebten und wirkten aus einer Tradition, die sie als solche bereits mit dem Herrscher verband. Diese Tradition nahm gleichsam die königliche Anregung vorweg; sie involvierte sie, und als verpflichtende Kraft war sie offenbar in den Klöstern stark genug, zu neuem geistigen Schaffen anzuspornen. Damit hat sie zugleich auf die Hebung der Klosterschulen hingewirkt; denn diese waren, wie vom geistigen Leben des Klosters getragen, so auch auf seine Bildungsaufgaben, die Pflege der Bildung und die literarische Produktion, ausgerichtet. Anregungen ein-

zelner Mitglieder der Königsfamilie[81] setzten daher auch bereits voraus, daß man sich in den Klöstern literarisch betätigte; sie zielten in der Regel auf die Abfassung eines bestimmten Werkes, nicht darauf, literarisches Schaffen erst zu ermöglichen. Vom Hof aus gesehen, verstand sich so die Existenz der Klosterschulen schon von selbst. Ja, es spricht alles dafür, daß erst ihr Aufstieg, ihre sichtbar werdende Leistung den Hof nicht nur auf die Bedeutung der Bildung aufmerksam gemacht hat, sondern auch darauf, daß sie selbst ein Teil der Tradition war, die sich auf den großen Karl berief, der gleichen Tradition also, der Otto d. Gr. in seinem politischen Handeln schon seit seiner Aachener Krönung nachzueifern suchte[82]. Bruns persönliches Verhältnis zu Wissenschaft und Bildung hat dabei sicher eine wesentliche Rolle mitgespielt — wie ja in seiner Gestalt besonders deutlich wird, daß man die karolingische Bildungstradition am Hofe wohl aufnahm, daß man sie jedoch schon in der Form bejahte, wie sie sich im Reich, d. h. vorab in den Klöstern, bereits ausprägte. Damit hat man sich offenbar begnügt[83]. Am Hofe hat also die prinzipielle Bejahung der karolingischen Tradition, die zunächst nur im politischen Bereich wirksam gewesen war, gleichsam zur Anerkennung der Bildung als eines Teiles dieser Tradition geführt: dank der Arbeit der Klöster[84], die sie lebendig erhalten hatten und die auch weiterhin auf dem Felde literarischer Neuschöpfung führend blieben. Dem entspricht es, daß man sich auch gegenüber den Klosterschulen, die ja ihren Zweck gemäß der vom Hof wie vom Kloster in gleicher Weise akzeptierten Tradition erfüllten, auch in der Folgezeit nicht bemühte, lenkend auf sie einzuwirken.

Um so auffälliger also, daß man dies bei den Domschulen unverkennbar tat. Man könnte daraus folgern, daß in ihnen die karolingische Tradition wohl nur in geringerem Maße zum Zuge gekommen war als in den Klöstern — was sicher richtig ist[85] — und daß man deshalb gleich-

---

[81] vgl. Wattenbach-Holtzmann 1, 26f. u. 35; K. Hauck, Mittellat. Lit. (s. o. Anm. 1) Sp. 1872 ff.

[82] Percy Ernst Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio. Studien der Bibliothek Warburg 17 (1929) 1 S. 68 ff.

[83] Wie am deutlichsten der Verzicht auf die Errichtung einer Hofschule nach karolingischem Vorbild zeigt.

[84] Im Nordwesten war auch in einzelnen Bischofsstädten die karolingische Bildung lebendig und wirksam geblieben: so bes. in Utrecht; vgl. Wattenbach-Holtzmann 1, 98 ff.

[85] Dies zeigt sich schon darin, daß die hohe Weltgeistlichkeit sich ihre Bildung i. a. nicht in den Domschulen, sondern in den Klosterschulen holte. — Gegen Ende des 9. Jh. waren freilich auch die Klosterschulen von ihrer alten Höhe abgesunken: ein Niedergang, der sich u. a. im geringeren Bildungsniveau zahlreicher Bischöfe des frühen 10. Jh. widerspiegelt. Da aber die Klöster, auf die karolingische Tradition gestützt, um die Mitte u. z. T. schon in der ersten Hälfte des 10. Jh. wieder zu neuer Blüte kamen, boten sie auch den

sam „nachhalf". Aber auf die Art dieses Nachhelfens kommt es besonders an. Es wäre doch wohl naheliegend gewesen, es in der Weise zu tun, wie es im Umkreis von St. Gallen geschah: durch Verbindung der Domschulen mit einzelnen besonders leistungsfähigen Klosterschulen. Dies war aber, wie wir sahen, keineswegs die vom Hof verfolgte Tendenz. Es muß also noch etwas anderes im Spiel gewesen sein. Offenbar kam es doch dem Hof darauf an, direkt auf die Domschulen einzuwirken. Wenn nun diese Einwirkung, wie wir nach dem Vorausgegangenen annehmen dürfen, bewußt war, so muß ihr eine bestimmte Absicht zugrunde gelegen haben; und wenn sie erfolgreich war, so könnte vom Erfolg her (vorausgesetzt, daß er tatsächlich das Ergebnis bewußten Strebens war!) die Absicht zu erschließen sein.

Der Erfolg ist deutlich zu erkennen: Während noch die ältere Bischofsgeneration unter Otto d. Gr. zum weitaus größten Teil aus den Klosterschulen hervorgegangen war[86], ist es bei der jüngeren schon nicht mehr der Fall. Berühmt ist ja in dieser Hinsicht das Beispiel Bruns, der ein lothringisches Bistum nach dem anderen aus den Reihen seiner Schüler besetzte[87]. Dies ist kein Einzelbeispiel. Im Osten erfüllte Magdeburg eine ähnliche Funktion[88], und im sächsischen Kernland wirkte in dieser Richtung Hildesheim. Es ist nicht nötig, die Domschulen nochmals nacheinander aufzuzählen; denn worauf es hier ankommt, ist bereits ersichtlich: Der vom Hof veranlaßte und geförderte Aufschwung der Domschulen hatte sie offenbar befähigt, nicht mehr nur den Pfarrklerus des einzelnen Bistums auszubilden, sondern auch die (präsumptive) hohe Weltgeistlichkeit, die sich zuvor ihre Bildung meist in den Klöstern geholt hatte. Es gab zwar weiterhin noch Bischöfe, die aus Klöstern hervorgingen, aber sie waren in der Minderzahl, und in der Regel hatten sie sich zuvor als Äbte bereits im Reichsdienst bewährt. Wenn wir also annehmen dürfen, daß es der Absicht des Hofes entsprach, wenn jetzt die Mehrzahl der Bischöfe statt in Klosterschulen in Domschulen herangebildet worden war, dann war es offenbar nach dieser Absicht eine

---

jungen, emporstrebenden Weltgeistlichen wieder die Möglichkeit, eine höhere Bildung zu erwerben.

[86] vgl. Köpke-Dümmler S. 545 Anm. 4, wo eine Reihe von Bischöfen mit ihren Bildungsstätten aufgezählt ist.

[87] vgl. Ruotgeri vita Brunonis ed. I. Ott, S. 39 Anm. 4.

[88] Thietmar nennt als Schüler der Magdeburger Domschule: Eb. Adalbert-Woytech von Prag, Chronicon ed. R. Holtzmann IV, 28 (19) S. 165; B. Wigbert v. Merseburg: IV, 36 (26) S. 318; Eb. Brun v. Querfurt: VI, 94 (58) S. 386; auch Thietmar selbst war hier gebildet worden: VI, 94 (58) S. 386.

Ebenso ist von B. Giselher v. Merseburg, seit 981 Eb. v. Magdeburg, u. B. Suitger v. Münster bekannt, daß sie in Magdeburg erzogen worden sind: vgl. H.-W. Klewitz, AUF 16 (1938) 115 f.

wesentliche Bestimmung der Domschulen, ihren Schülern eine Erziehung angedeihen zu lassen, die sie befähigte, gegebenenfalls hohe Kirchenämter zu übernehmen und in ihnen den Interessen von Reich und Kirche gerecht zu werden.

Man kann wohl nicht verkennen, daß hier ein Grundzug der Ottonischen Politik hervortritt: Die planmäßige Förderung der Domschulen durch den Königshof gehört offenbar in den größeren Zusammenhang des Aufbaues der ottonischen Reichskirche. Diese Reichskirche war in höherem Maße, als es die Kirche der Karolingerzeit gewesen war, in der ja die Klöster eine außerordentliche Rolle spielten, eine Bischofskirche. Natürlich kann dies nicht im Sinne eines Gegensatzes verstanden werden — auch für Otto blieben die Klöster von Bedeutung, und die Stellung der Bischöfe war von Karl d. Gr. bereits gehoben worden. Aber es ist unverkennbar, daß im politischen Zusammenspiel von Königtum und Kirche eine Verschiebung des Schwergewichts von den Klöstern auf die Bischofskirchen erfolgt und die Bedeutung des Episkopates gegenüber der Karolingerzeit noch gestiegen war. Auf seine Zusammensetzung hatte das Königtum immer, soweit es dazu in der Lage war, seinen Einfluß geltend gemacht. Otto tat es, wie Karl d. Gr., nur mit besonderem Erfolg. Bei beiden kam aber auch eine eigentümliche Planmäßigkeit hinzu. Karl d. Gr. hatte sich in der Hofschule eigens ein Instrument geschaffen, das es ihm ermöglichte, den Nachwuchs in seinem Sinne heranzubilden. Aber der Nachwuchs, der aus seiner Hofschule hervorging, war sowohl für die wichtigeren Bischofssitze als für die führenden Stellungen in den Klöstern, ja er war darüberhinaus allgemein für die leitenden Positionen im Reich, die weltlichen wie die geistlichen, bestimmt. Was Otto dem Großen am Herzen lag, war spezieller: die Heranbildung eines geistlichen Nachwuchses, der dem Königtum ergeben war. Er fand den Ansatzpunkt dazu in seiner Kapelle, die besonders unter Brun stark vergrößert wurde[89]. Die im Dienst des Reiches bewährten Kapelläne boten ja die sicherste Gewähr, auch als Bischöfe die Interessen von Reich und Kirche im Sinne des Königshofes zu vertreten. Zugleich erschienen sie geeignet, die Heranbildung des Nachwuchses in diesem Sinne zu leiten und zu überwachen. Die besondere Förderung der Bischofsschulen durch den Hof war so die Folge der Konzentrierung des königlichen Interesses auf die Heranbildung eines reichs- und königstreuen Episkopates. Sie wurde durch die Verbindung von Königshof bzw. Kapelle und Domschule gewährleistet, die damit eine Teilfunktion der alten karolingischen Hofschule erfüllte. Lag darin ohne Zweifel eine deutliche Abweichung von der

[89] Vgl. Theodor Sickel in der Einleitung zu den DD O I, S. 83.

karolingischen Tradition, so war aber andrerseits selbst diese Abweichung — wie man paradoxerweise sagen darf — nur möglich unter gleichzeitigem verstärkten Rückgriff auf eben diese Tradition; denn nur aus ihr heraus konnte auch an den Bischofsschulen die Bildung gepflegt und gehoben werden. Darum war es sinnvoll, daß Otto d. Gr., als er dieses Ziel ins Auge faßte, in der Nachfolge Karls aus Italien Gelehrte in sein Reich zog; sinnvoll und aufschlußreich, weil ihre Berufung und Verwendung das In- und Nebeneinander von karolingischer Tradition und ottonischer Eigenleistung, das dem Bildungswesen der Ottonenzeit das Gepräge gab, exemplarisch demonstriert.

Das „Jerusalemer Kreuz" im Hildesheimer Domschatz — ein russisches Reliquiar

von Herbert Ludat

Prof. Max Vasmer zum 70. Geburtstag gewidmet

Zu den ältesten Kostbarkeiten im Hildesheimer Domschatz gehört ein silbernes kreuzförmiges Enkolpion, bekannt unter dem Namen „Jerusalemer Kreuz". Diese Bezeichnung geht auf eine örtliche Überlieferung zurück, nach welcher der Jerusalemer Patriarch Johann V. einst Karl dem Großen dieses Kapselreliquiar geschenkt haben soll, das dann Ludwig der Fromme der Hildesheimer Kirche zugeeignet habe. Der Gegenstand selbst mit seinen zweifelsfrei slavischen Inschriften beweist allein schon die Unglaubwürdigkeit dieser Tradition. Weder Herkunft noch Alter dieser Überlieferung lassen sich näher bestimmen. Der Name „Jerusalemer Kreuz" findet sich erst in modernen Beschreibungen des Hildesheimer Domschatzes und ist in älterer Zeit nicht nachweisbar. Die Verknüpfung mit dem Jerusalemer Patriarchen des 8. Jahrhunderts bringt zwar ein im Innern des Kreuzes liegender Pergamentzettel, auf dem sich ein Verzeichnis der Reliquien findet. Der fragliche Passus aber am Schluß ist von einer anderen, sehr viel späteren Hand hinzugefügt worden; er stammt von Dr. Johann Michael Kratz aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, worauf kürzlich schon Konrad Algermissen hingewiesen hat[1].

So haben dann auch die Beschreibungen des Hildesheimer Domschatzes, in denen sich bislang die einzigen ausführlichen Angaben über dieses Kunstwerk innerhalb des deutschen Schrifttums fanden, dieser Legende keinerlei Bedeutung beigemessen, und das Kreuz gilt meist als eine vermutlich byzantinische oder südslavische Arbeit des hohen Mittelalters, ohne daß man die Einzelheiten der Inschrift untersucht und nähere Begründungen für diese Ansicht gegeben hätte. Um so intensiver hatten sich indessen russische Gelehrte kurz vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges mit diesem Enkolpion beschäftigt. Die Ergebnisse ihrer For-

[1] K. Algermissen im Nachwort zum Abdruck der neuen Abhandlung von A. M. Ammann in: „Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart". Z. d. V. f. Heimatkunde im Bistum Hildesheim Bd. 24, 1955, S. 98.

schungen waren aber in Deutschland unbekannt geblieben, so daß ich vor fünf Jahren, durch moderne russische kultur- und kunstgeschichtliche Darstellungen auf die Existenz dieses Kreuzes aufmerksam gemacht, in Hildesheim lediglich auf die Angaben der verschiedenen Domschatzbeschreibungen hingewiesen werden konnte, die auf dieses rätselhafte Kapselreliquiar Bezug nahmen[2].

Seit ich von der These der russischen Herkunft des Kreuzes durch die russische Literatur wußte, war mein besonderes Interesse darauf gerichtet, die nähere Begründung hierfür kennenzulernen und die Argumente zu überprüfen. Der Betreuer des Hildesheimer Domschatzes, Herr Prälat Prof. Dr. Algermissen, gestattete mir liebenswürdigerweise, durch Herrn Wehmeyer die hervorragenden Photographien vom Jerusalemer Kreuz, die dieser Abhandlung beigefügt sind, herstellen zu lassen, die seither den Gegenstand meiner Studien bildeten. Meine Bemühungen um die Entzifferung und Deutung der slavischen Inschriften blieben nun begleitet von der ermüdenden Suche nach jenen russischen Spezialuntersuchungen von Šljapkin, Ainalov und Mjasoědov, die ich lediglich dem Titel nach kannte; sie waren während der Jahre 1914 bis 1918 in entlegenen russischen Zeitschriften erschienen, konnten aber weder in deutschen Bibliotheken noch durch den Leihverkehr von den osteuropäischen Bibliotheken beschafft werden[3]. Da leider auch das Werk von A. S. Orlov (Die Bibliographie der russischen Inschriften vom 11. bis 15. Jahrhundert[4]) zu diesem Denkmal (Nr. 26) außer der Zusammenstellung der Literatur und der wichtigsten Fakten keinerlei Angaben über Ergebnisse und Argumente der russischen Forscher bringt, ja sogar auffallenderweise auf die Wiedergabe der zweifelsfreien Teile des Inschriftentextes verzichtet, hatte ich bereits die Hoffnung aufgegeben, die Beweisführung der russischen Arbeiten kennenzulernen, als mir auf den Rat meines Kollegen Prof. Dr.

---

[2] J. M. Kratz, Der Dom zu Hildesheim, Bd. 2, 1840, S. 12 ff.; ders., Beschreibung der im Dom zu Hildesheim am 17. September 1856 ausgestellten Kunstschätze und Denkwürdigkeiten, Separatdr. 1856. C. Moormann, Hildesheim, 1904, S. 70. A. Zeller, Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, Bd. II, 4, 1911, S. 89 f. R. Herzig, Der Dom zu Hildesheim und seine Kunstschätze, 1911, S. 75.

[3] I. Šljapkin, Russkij krest XII veka v g. Gil'desgejme. Vestnik archeologii i istorii, izd. S. Peterburgskim archeologičeskim institutom, vyp. 22, 1914, S. 36—45. D. Ainalov, Rezension der Arbeit Šljapkins in Bibliografičeskaja Letopis I, 1914, S. 36—40. V. Mjasoědov, Ierusalimskij krest v riznice sobora v Gil'desgejme. Zapiski Otdelenija russkoj i slavjanskoj archeologii Russkogo archeologičeskogo Obščestva, XII, 1918, S. 7—22. — Für das große Interesse, das mein Kollege, Herr Prof. Dr. D. Gerhardt, dieser Untersuchung entgegengebracht hat, und für manchen wertvollen Rat, den er mir gegeben hat, möchte ich ihm auch hier herzlich danken.

[4] A. S. Orlov, Bibliografija russkich nadpisej XI—XV vv., 1952, zu Nr. 26.

Arumaa in Stockholm, im Frühjahr 1955 eine Anfrage in Helsinki die Photokopien der lange gesuchten Abhandlungen einbrachte. Ich bin der Universitätsbibliothek Helsinki zu großem Dank verpflichtet für die rasche und sorgfältige Erfüllung meiner Bitte. Damit ist, wie ich glaube zeigen zu können, ein wesentlicher Beitrag für die Aufhellung des kostbaren Kapselreliquiars in Hildesheim wiederentdeckt und fruchtbar gemacht worden.

Wie entlegen und von der Forschung vergessen die Erkenntnisse der russischen Gelehrten tatsächlich waren, zeigt nichts besser als die Tatsache, daß selbst ein so hervorragender Kenner des russischen Schrifttums wie Pater A. M. Ammann sie übersehen hat, als er auf dem Internationalen Byzantinisten-Kongreß in Konstantinopel i. J. 1954 über unseren Gegenstand referierte[5]. Seine Studie stellt die erste eingehende wissenschaftliche Untersuchung dieses Reliquiars von deutscher Seite dar, und sie würde meine eigenen Bemühungen entbehrlich gemacht haben, wenn Pater A. M. Ammann insbesondere jene russischen Veröffentlichungen zu diesem Thema gekannt und berücksichtigt hätte und wenn er sich bei der Lesung der Inschriften und ihrer Deutung vorsichtiger und kritischer verhalten hätte. Schon diese Skizzierung des Forschungsstandes widerlegt schlagend die Behauptung Rybakovs, das archäologische Material russischer Provenienz in den westeuropäischen Museen werde bewußt unterschlagen oder verfälscht[6]. Man könnte höchstens ganz allgemein von einer mangelnden Vertrautheit mit der russischen und slavischen Forschung sprechen, die vielleicht gelegentlich einzelne Zeugnisse vergessen oder übersehen ließ. In unserm Spezialfall kommen die besonderen geschilderten Umstände erschwerend und zugleich entschuldigend hinzu. Die sowjetische Forschung kann aber versichert sein, daß die Slavisten und osteuropäischen Historiker der westlichen Welt kein archivalisches, archäologisches oder sonstiges historisches Material unberücksichtigt und ungenutzt beiseite lassen, sondern daß sie, abgeschnitten von den eigentlichen Quellen ihres Forschungsbereiches, vielmehr alles daran setzen, jedes nur irgendwie erreichbare Zeugnis für die Aufhellung abendländisch-osteuropäischer Beziehungen in der Vergangenheit und damit für die Ergänzung unseres vornehmlich westlich orientierten Geschichtsbildes auszuwerten. Freilich empfiehlt sich hierfür nicht gerade die sehr summarische und höchst oberflächliche Art, in der Rybakov unser Hildesheimer Enkolpion als Paradebeispiel für den Export altrussischer Kunsterzeug-

[5] A. M. Ammann, Ein wenig bekanntes byzantinoslawisches Enkolpion aus dem Domschatz in Hildesheim. Ellenika, 1954, S. 126—133.
[6] B. A. Rybakov, Remeslo drevnej Rusi, 1948, S. 472 f.

nisse behandelt[7]. Weder ist die Herkunft des Reliquiars selbst nach den Auffassungen der russischen Forscher so eindeutig, wie Rybakov es darstellt, noch weiß er selbst eine einleuchtende Erklärung für seinen Weg nach Hildesheim.

Ich halte es daher für angebracht, in einer neuen Betrachtung die strittigen Ansichten über diesen Gegenstand zu klären, wobei es mir vor allem darauf ankommt, unter Heranziehung der verschiedenen bisherigen Deutungsversuche eine neue kritische Analyse der Inschriften zu bieten und von dieser gesicherten Grundlage aus die Frage der Herkunft dieses Enkolpions zu erörtern. Es ist mir zwar nicht gelungen, alle Rätsel um dieses Jerusalemer Kreuz zu lösen. Um so dringlicher ist aber gerade für die weitere Forschung eine detaillierte und überprüfbare Bild- und Textausgabe dieses wertvollen und einzigartigen slavischen Kapselreliquiars, das aus dem Bereich der Orthodoxie in den Schatz einer deutschen Kirche gelangt ist und um dessen Deutung sich deutsche und vor allem russische Forscher seit mehr als einem halben Jahrhundert ernsthaft bemüht haben.

Bei dem sog. „Jerusalemer Kreuz" handelt es sich, wie die Abbildungen 4 bis 8 erkennen lassen, um einen aufklappbaren Reliquienbehälter aus Silber in Form eines griechischen Kreuzes mit abgerundeten Balken, zwischen denen rechtwinklige Ecken stehen, die eine annähernd quadratische Bildfläche auf der Ober- und Unterseite entstehen lassen. Das Kreuz hat eine Länge von 11 cm, eine Breite von 10 cm und eine Höhe von 1 cm. Sein Gewicht beträgt 239 g[8]. An dem oberen Kreuzende befindet sich ein Scharnier, das die beiden Teile zusammenhält und an dem eine Metallkette befestigt ist. An den übrigen drei Seiten läßt sich das kreuzförmige Kästchen durch ineinandergreifende Ösen, in die Metallstäbchen geschoben werden, verschließen, wie die Abbildungen zeigen. Wenn das Kreuz verschlossen ist, greift der obere Rand über den unteren.

Dieses Kreuzreliquiar, durch ein Filigran auf dem oberen und unteren Rand eingefaßt, ist in Niellotechnik gearbeitet. Spuren von Vergoldung, die in der Literatur mehrfach erwähnt werden[9], sind heute für das Auge

---

[7] B. A. Rybakov, a. a. O. S. 472.

[8] Die Angaben schwanken in der Literatur: statt 11 wird 10,5 cm angegeben. Die Höhe von 2 cm bezieht sich auf die geöffnete Kapsel.

[9] Z. B. bei J. M. Kratz, Beschreibung usw., S. 1 Nr. 2 und G. Schlumberger, Epopée byzantine Bd. 2, 1900, S. 124 f., Šljapkin, a. a. O. S. 40, und Mjasoědov, a. a. O. S. 9. — Zu der Behauptung, das Kreuz sei vergoldet gewesen, vgl. die Beschreibung des Domschatzes aus dem Jahre 1438, in der von einem „sulvern Cruce verguldet myt eyner sydenen corden . . ." die Rede ist, was man stets mit unserem Reliquiar identifiziert hat; s. unten S. 88.

nicht mehr erkennbar[10]. Nach einem kürzlich eingeholten sachkundigen Urteil eines Hildesheimer Goldschmieds ist das Kreuz aber „ohne Zweifel" vergoldet gewesen[11]. Das Innere dient zur Aufnahme von Reliquien, wofür auf der unteren Innenseite ein kreuzförmiger Metallrahmen angebracht ist. Die Außenflächen und die obere Innenseite tragen figürlichen Schmuck und Inschriften. Ein Schriftband läuft auf dem oberen und unteren Seitenrand um das Kapselreliquiar herum.

Dieses Enkolpion wurde bei feierlichen Anlässen vom Priester auf der Brust getragen. Es bewahrt in seinem Innern noch heute eine Reihe von Reliquienteilchen verschiedenster Art, die wahrscheinlich am Ausgang des 17. Jahrhunderts hier hineingelegt worden sind oder sich damals bereits darin befunden haben[12]. Ein beigefügter Pergamentzettel gibt an, von welchen Heiligen diese Reliquien stammen: *Anno 1680 28. Maii sunt inclusae sequentes Reliquiae antiquissimae Cruci quam Sacerdos in Processionibus e collo gestare solet. Grisogorii Martyr. SS. Cosmae et Damiani, S. Berwardi. Partic. de Ligno Christi Dom. S. Epiphanii. S. Godehardi. S. Mariae Magdalenae. S. Oswaldi Regis et Mart. S. Pauli Apostoli. S. Speciosae. SS. Tiburtii et Valeriani.* Es handelt sich ausschließlich um Heilige, die in der Hildesheimer Kirche verehrt wurden, woraus hervorgeht, daß die Reliquien erst zu einer Zeit in das Enkolpion gelegt sein können, als dieses sich bereits im Hildesheimer Domschatz befand.

Unter dieser Aufzählung findet sich, von anderer Hand hinzugefügt, die Bemerkung: „Crux a Joanne V Hierosol. Patriarcha". Sie stammt, wie schon bemerkt, sehr wahrscheinlich von J. M. Kratz, der das Kreuz für eines der Geschenke des Patriarchen von Jerusalem an Karl d. Gr. im Jahre 799 hielt[13]. Was es mit dieser Überlieferung auf sich hat, wird sich wohl nie mehr mit Sicherheit feststellen lassen. Sie kann sich unmöglich auf unser Kreuz beziehen, sondern höchstens auf ein anderes älteres, nicht mehr vorhandenes Reliquiar, das vielleicht auch einige der bezeichneten Reliquien ursprünglich enthalten hat. Aber auch dieses kann nicht vom Patriarchen Johannes V. dem Frankenherrscher Karl geschenkt sein, da jener Kirchenfürst bereits i. J. 745 das Zeitliche gesegnet hatte[14]. Unser

---

[10] Vgl. A. M. Ammann (s. Anm. 5) S. 127.

[11] Nach einer brieflichen Mitteilung von Herrn Prälat Prof. Dr. Algermissen v. 23. 11. 1955.

[12] Am gleichen Tag, am 28. Mai 1680, wurde das kurz zuvor geraubte und geplünderte Reliquiengefäß der Maria wiederhergestellt und mit Reliquien wieder gefüllt (vgl. J. M. Kratz, Der Dom zu Hildesheim, S. 9).

[13] Kratz, Der Dom zu Hildesheim, Bd. 2, S. 16. — Die Nachricht in den Annales regni Francorum, ed. F. Kurtze, S. 108 a. 799: *Eodem anno monachus quidam de Hierosolimis veniens benedictionem et reliquias de sepulcro Domini, quos patriarcha Hierosolimitanus domno regi miserat, detulit.*

[14] Vgl. Mjasočdov S. 7.

Reliquiar, das sog. „Jerusalemer Kreuz", hat jedenfalls bestimmt nichts mit jenen Geschenken zu tun, und es stammt auch weder aus dem Schatz Kaiser Karls d. G. noch seines Sohnes Ludwig. Es ist zu einer wesentlich späteren Zeit angefertigt worden und war von vornherein für Reliquien ganz anderer Heiliger bestimmt gewesen, die der Hildesheimer Kirche meist fremd waren und die man aus den Darstellungen und erklärenden Inschriften identifizieren kann. Wie es zu der Bezeichnung „Jerusalemer Kreuz" gekommen sein kann und welche Beziehung zu Palästina besteht, werden wir noch sehen. Wann und auf welche Weise dieses Enkolpion in den Hildesheimer Domschatz gelangt ist, läßt sich nicht sagen, und diese Frage bleibt zunächst unerörtert. Es ist nicht einmal sicher, ob es sich bereits, wie meist mit Bestimmtheit angenommen wird, im Jahre 1438 im Domschatz befunden hat[15]. Ich verzichte auch darauf, die verschiedenen Vermutungen im älteren Schrifttum zu dieser Frage hier aufzuführen, weil sie meist von unsicheren Kombinationen, fehlenden oder falschen Voraussetzungen in der Deutung der Inschriften ausgehen, und ich gebe zunächst nur eine Beschreibung der Darstellungen, die auf den Seiten des Reliquiars zu sehen sind, sowie eine Analyse der Inschriften. Erst danach lassen sich die einzelnen Hypothsen kritisch überprüfen.

Die Vorderseite (obere Außenseite, vgl. Abb. Nr. 1) zeigt Christus am Kreuz, unter dem Maria und Johannes stehen, und die Brustbilder von vier Erzengeln in den Bögen der vier Kreuzenden. Die Kreuzigungsszene zeigt den toten Christus mit leicht gebogenem Körper und auf die rechte Schulter geneigtem Haupt, das ein Nimbus umgibt, während das lebendige Blut aus seiner rechten Seite unterhalb der Achselhöhle herausströmt. Die Füße des Gekreuzigten stehen nebeneinander auf einem rechteckigen Brett, einem Suppedaneum, und das Kreuz ragt aus einem Hügel, der den Kopf Adams zeigt, um die Schädelstätte zu symbolisieren. Auf der linken Seite unter dem Kreuz steht Maria in traditioneller Haltung, mit der zum Kreuz erhobenen Rechten, während ihre Linke auf der rechten Schulter ruht. Rechts unter dem Kreuz steht Johannes, der in der linken Hand ein Buch, sein Evangelium, hält und mit der Rechten sein Haupt stützt. Beide Gestalten sind durch ihre Namen bezeichnet, ebenso wie die vier Erzengel Gabriel, Raphael, Michael und Uriel. Jede dieser Engelsfiguren hält eine runde Scheibe oder Kugel mit einem darin befindlichen Kreuzeszeichen in den Händen. Uriel im oberen Bogen hat außerdem einen Stab, an dessen Spitze wohl ein Schwamm steckt, in seinen Händen, und

[15] Šljapkin S. 38 n. 1 und S. 40 hat gegen diese Auffassung Zweifel (s. o. Anm. 9) erhoben.

und Raphael im unteren Kreuzbogen trägt einen Kreuzstab, offensichtlich die Leidenswerkzeuge[16].

Die Inschriften auf dieser Vorderseite lauten:

1. In den vier Kreuzenden: *ГАВРИЛ, РАΘА*[17], *МИХА, ϑРИЛ*[18].
2. über dem Gekreuzigten: *IC — XC*
3. neben Maria: *MP Θϑ* (=μήτηρ ϑεοῦ) 4. neben Johannes: *IO*[19]
5. über dem Querbalken des Kreuzes: *ОЦЬ И СН И СТЫI ДХЪ*
   d. h.: *ОТЄЦЬ И СЫНЪ И СВАТЫI ДϑХЪ*
   Vater und Sohn und Heiliger Geist.

Diese bereits von Mjasoědov[20] richtig erkannte Inschrift ist insofern bemerkenswert, als sie sonst über der Kreuzigungsdarstellung höchst selten vorkommt. Denn hier findet sich meist: *Se syn tvoj-se mati tvoja* oder *Car' slavy*. Ob diese slavische Inschrift später von anderer Hand hier eingetragen ist, wie z. B. Ammann behauptet, ist mir nicht gewiß. Der russische Forscher Mjasoědov tritt jedenfalls für die Gleichzeitigkeit aller Inschriften ein und unterscheidet — das sei hier vorweg bemerkt — in den verschiedenen Beschriftungen unseres Kapselreliquiars lediglich zwei Schriftformen: eine stärkere lineare und eine schwächere punktierte, wovon sich die letztere vor allem im Innern des Reliquiars befindet und einen sehr viel nachlässigeren Charakter aufweist.

Die Rückseite (untere Außenseite, vgl. Abb. Nr. 2) zeigt gleichfalls drei Figuren und in den Ecken vier Brustbilder. Auch alle diese Figuren haben Nimben und sind durch die nebenstehenden Namen erklärt. Dennoch ist die Deutung der einzelnen Personen nicht nur in der älteren Literatur unsicher und fehlerhaft. Die Inschriften bedürfen teilweise

---

[16] Vgl. J. Braun, Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung, 1940, S. 610 und S. 658 f.

[17] Das letzte A ist auf den Kopf gestellt. — Bei der Wiedergabe der Inschriften ist angestrebt worden, den Text möglichst graphisch getreu unter Beibehaltung der charakteristischen Besonderheiten zu publizieren, wobei aus drucktechnischen Gründen der verfügbare russische Schriftsatz weitgehend verwandt wurde.

[18] Ammann S. 127 behauptet, der Name des vierten Erzengels sei von anderer Hand geschrieben, was mich nicht überzeugt. Auch die Namen neben Maria und Johannes weisen durchaus ähnliche oder gleichartige Züge auf. — Zu den Darstellungen des Erzengels Uriel vgl. P. Perdrizet, L'archange Ouriel, im Seminar. Kondakov. Bd. II, 1928, S. 241 ff., sowie J. Braun, a. a. O. S. 662.

[19] Šljapkin und Mjasoědov lesen *OIω*, was auf das griechische Vorbild zurückginge. Als Parallele verweise ich auf die Bild-Ikone bei N. Kondakoff, Geschichte und Denkmäler des byzantinischen Emails, 1892, auf dessen Vorsatzblatt über dem gekürzten Namen im kleinen Kreis ein A steht: *Iω*.

[20] Mjasoědov S. 12. Dagegen hatte noch Šljapkin S. 42 eine abwegige Lesung.

einer neuen Klärung. Der Irrtum, der sich noch in der Darstellung der Kunstdenkmäler findet, bei der Mittelfigur handele es sich um eine Christusgestalt, ist inzwischen korrigiert worden[21]. Sie stellt zweifelsohne den Propheten Elias in einer segnenden Haltung dar. Die Gestalt zu seiner Rechten ist als „Vasilii", die zu seiner Linken als „Eupatii" bezeichnet[22]. Die Brustbilder in den vier Kreuzenden sind als „Paul", „Matthěi", „Petro" und „Ioanъ" erklärt. Diese Lesung der Namen, die bereits von den russischen Gelehrten richtig vorgenommen worden ist, erscheint mir so eindeutig und überzeugend, daß eigentlich kein Zweifel möglich ist. Leider hat nun eine falsche Zusammenstellung der Buchstaben auf der rechten Bildseite zu heillosen Namenkombinationen geführt, die sich auch noch bei Ammann wiederfinden[23]. Die Inschriften sind jedenfalls folgendermaßen aufzulösen:

1. Mittelfigur: *ИЛИА*[24]
2. linke Figur: *БАСИЛИИ*[25]
3. rechte Figur: *ЄѴПАТИ*
4. in den vier Kreuzenden: *ПАѲЛ*[26], *МАТѲѢІ*, *ПЄТРО*, *ИОАНЪ*

Die aufgeführten Namen sind in den beiden genannten unterschiedlichen Schriftformen gezeichnet: Ilia, Basilii und Ioanъ in dem punktierten, schwächeren und weniger sorgfältig angeordneten Duktus, die übrigen in der linearen und stärkeren Form. Ammann hat daraus den Schluß gezogen, daß jene erstgenannten drei Namenszüge in der punktierten Schreibart später von anderer Hand hinzugefügt worden seien und die Gestalten, wie er an der unkonventionellen Wiedergabe des Basilius glaubt zeigen zu können, ursprünglich andere Personen darstellen sollten. Diese Auffassung nun erscheint mir als eine unbeweisbare Hypothese; es

---

[21] Vgl. Kurzer Führer durch den Hildesheimer Domschatz, o. J., S. 2 und O. Doering, Goslar und Hildesheim, 1926, S. 129. — Dafür ist hier überall die rechte Gestalt ohne jeden Grund als Jakobus bezeichnet.

[22] Die in den deutschen Beschreibungen verbreiteten Ansichten (z. B. Kunstdenkmäler, S. 89), es handele sich um Petrus und Paulus, zwischen denen Christus stehe, sind durch die Verwechslung mit den beiden Namen für die Bilder in den Kreuzbögen entstanden.

[23] Durch Zusammenziehung des zweiten Teiles des Namens Eupatii mit dem Namen für das Brustbild in dem rechten Kreuzende ist Ammann (S. 128) geneigt, „Tiiodul" zu lesen (vgl. „Thiodul" in: Kurzer Führer usw. S. 2) und für die Gestalt neben Elias „Lukas" zu entziffern.

[24] Ob hier *ИЛИА* vorliegt, wie Mjasoědov meint, ist schwer zu entscheiden. Die Lesung von Šljapkin (*ИЛИѢА*) und Ammann, der leider keine textgetreue Transkription vornimmt (hier: Elija), sondern stets lateinisch transkribiert unter Fortlassung der Halbvokale, kann ich nicht billigen.

[25] Möglich ist auch: *ВАСИЛИИ*, wenn auch weniger wahrscheinlich.

[26] Der Anfangsbuchstabe П steht verkehrt.

ist nicht einzusehen, weshalb die drei Figuren, und darunter gerade die Hauptgestalt, zunächst ohne jeden Namen geblieben sein sollen, da, wie Ammann selbst zugibt, nichts dafür spricht, „daß die zweite Hand schon vorfindliche Namen entfernt hätte“. Gerade diese Tatsache stützt m. E. entscheidend die Annahme, daß die beiden Schriftformen aus uns nicht näher bekannten Gründen gleichzeitig, vielleicht sogar von demselben Künstler auf diesem Gegenstand Verwendung gefunden haben, und daß es äußerst problematisch ist, an den unterschiedlichen Inschriftencharakter allzu weitreichende Kombinationen zu knüpfen, für die der Wortlaut keine Begründung abgibt. Ich befinde mich hier in Übereinstimmung mit den Auffassungen der russischen Forscher, insbesondere Mjasoědovs, der, wie ich schon hervorgehoben habe, für die Gleichzeitigkeit bei der Herstellung der verschiedenen figürlichen Darstellungen und Texte eingetreten ist.

Zur Deutung der einzelnen Figuren ist folgendes zu sagen: die drei Gestalten in der Mitte zeigen den Propheten Elias, den heiligen Basilius den Großen, Bischof von Cäsarea, und Eupatij (Hypatius), den Bischof von Gangra[27], alle übrigens in der gleichen Haltung mit der segnenden Rechten. Die Brustbilder in den Kreuzecken zeigen die Apostel Paulus, Matthäus, Petrus und Johannes mit Büchern in der Hand. Zu dem vierten Brustbild im linken Kreuzbogen hat Ammann bemerkt, daß das Bild eine Frau darstelle, erkenntlich am Kopfvelum, weshalb der Name vielleicht als Petronilla zu ergänzen sei[28], eine Deutung, die aus Gründen der Komposition wenig einleuchtend erscheint.

Im Innern des Kapselreliquiars befindet sich in der oberen Seite (Abb. 3) eine im Stil weitaus strengere Darstellung der Kreuzerrichtung durch Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena. Das Heiligenpaar, in byzantinische Gewänder gekleidet, mit deutlich wahrnehmbarem kaiserlichen Ornat, mit Kronen auf den Häuptern, hält zwischen sich das Kreuz mit den acht Enden. Die Komposition gleicht den Wiedergaben auf byzantinischen und russischen Bildern des 13. Jahrhunderts, wie Šljapkin und Mjasoědov festgestellt haben[29]. Die Inschriften auf dieser Seite bieten größere Schwierigkeiten als die auf Vorder- und Rückseite. An ihre Ausdeutung hat zuletzt Ammann kühne Schlußfolgerungen geknüpft, für die der Wortlaut der Inschriften keine Stütze bietet.

---

[27] Hierzu vgl. Šljapkin S. 41. Zu Hypatius vgl. P. B. Gams, Series episcoporum, 1873, S. 442.

[28] Vgl. Ammann S. 127.

[29] Vgl. Šljapkin S. 41 n. 3 und Mjasoědov S. 10 f. Besonders ist auf die Stellung der Füße (vgl. die Darstellung auf der Novgoroder Korsun-Ikone) und die Haltung der Hände zu achten. Das Kreuz gleicht dem auf der Chachuli-Ikone (vgl. N. Kondakoff, Gesch. u. Denkmäler des byz. Emails, 1892,

Die Texte, die sich über die ganze Innenseite des Kreuzes verteilen und die Darstellung eng umrahmen, erläutern nicht nur das Bildwerk, wie wir es bei den bisher erörterten Namen kennengelernt haben, sondern die meisten dienen dazu, die hier im Innern aufbewahrten Reliquien der verschiedenen Heiligen zu bezeichnen. Wie die Abbildung 3 deutlich erkennen läßt, sind auch hier die beiden Schrifttypen vertreten: die punktierte und die lineare Form. Die punktierte Schriftart ist hier allein für die Angaben der Reliquien verwandt, während die Bezeichnungen der figürlichen Darstellungen in dem linearen Typus erfolgt sind[30]. Man kann hier freilich nicht sagen, daß die punktierte Schriftart zugleich den schwächeren Charakter aufweist. Sie erscheint auf dieser Fläche vielmehr kräftiger und sorgfältiger als auf den Außenseiten des Kreuzreliquiars. Die oft gepreßte Anordnung der Buchstaben ist durch die Kleinheit der Felder bedingt, welche die Szene und die dazugehörigen Namen noch freiließen. Daß diese Reliquien erst lange nach der Anfertigung unseres Kapselkreuzes in dasselbe gelangt und daß damals erst die Inschriften angefertigt sein sollen, ist nicht beweisbar und m. E. gerade deshalb äußerst unwahrscheinlich, weil der gleiche Schriftduktus sich auch zur Bezeichnung einzelner Gestalten auf der Vorder- und Rückseite des Reliquiars wiederholt, wo zumindest, wie wir eben gesehen haben, jene drei Namen Ilia, Basilii und Ioanъ von Anfang an neben den anderen gestanden haben müssen. Es ist daher auch höchst wahrscheinlich, daß die Reliquien, die in diesem Kapselkreuz ihren Platz fanden, sehr bald, vielleicht sogar unmittelbar nach der Anfertigung dieses Enkolpions, mit demselben punktierten Schriftduktus bezeichnet worden sind.

Die Inschriften auf der Innenseite des Reliquiars haben folgenden Wortlaut:

1. im oberen Kreuzende: СЄ КРСТЬ ЧЄСТЬНЂЙ[31]
d. h.: „Dies ist das Kreuz, das zu verehren ist"

S. 135 ff., bes. S. 143), ferner auf einem russischen Bronze-Enkolpion des 11. Jahrhunderts und einem Bronzekreuz mit Reliquien aus dem 13. Jahrh. in Sobranie B. I. und V. I. Chanenko, Drevnosti russkie. Kresty i obrazki, Bd. I., Kiev 1899, S. 15 und 64, bes. S. 22 nr. 114. Außerdem viele Beispiele bei O. Wulff, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke, T. I, 1909, S. 195 ff.

[30] Ob der schwer lesbare Text im oberen Kreuzende — in der linearen Form mit auffallend großen Buchstaben — einer anderen Hand zuzuschreiben ist, läßt sich schwer beurteilen.

[31] Die Anfangsbuchstaben der beiden Zeilen lassen sich nur erraten, der letzte Buchstabe Й ist unbeholfen angefügt und steht in kaum erkennbarer Verbindung unter dem Н der zweiten Zeile. Durch diese Umstände erklären sich z. T. die geringfügigen Abweichungen in den Lesarten bei Šljapkin (СЦА

Abb. 1. Vorderseite des „Jerusalemer Kreuzes“: Kreuzigungsgruppe mit den vier Erzengeln Gabriel, Raphael, Michael und Uriel.

Abb. 2. Rückseite: Der Prophet Elias mit dem hl. Basilius und dem hl. Hypatius; in den Bögen Petrus und Paulus, Johannes und Matthäus.

Abb. 3. Obere Innenseite: Kreuzerrichtung durch Konstantin und Helena. Die Inschriften bezeichnen die aufbewahrten Reliquien.

Abb. 4. Ansicht vom „Jerusalemer Kreuz“.

Abb. 5. Seitenansicht mit dem Beginn des Schriftbandes auf dem oberen Rand des Reliquiars (1. Sektor).

Abb. 6. Seitenansicht: Fortsetzung des Schriftbandes (2. Sektor).

Abb. 7. Seitenansicht: Fortsetzung des Schriftbandes (3. Sektor).

Abb. 8. Seitenansicht mit dem Ende des Schriftbandes auf dem unteren Rand des Reliquiars (4. Sektor).

2. am Kreuz das Monogramm: *IC XЪ* } Jesus Christus
   НИ К[32] } Nika
3. neben der linken Figur: *(К)ОСТАНТИ*
4. neben der rechten Figur: *ЄЛЄНА*
5. links über dem Kopf des Kaisers: *(Г)РОБ СГГО ДАНИЛА*[33]
   d. h.: „Grab des heiligen Daniel"
6. rechts über dem Kopf der Kaiserin: *ГРОБЪ ИОАНА КѮПНИКА*[34]
   d. h.: „Grab des Johann Kuščnik"
7. im linken Kreuzende: *ГРОБ СТОѢ ПЄЛАГИѢ И СТГО САВЪІ*
   d. h.: „Grab der heiligen Pelagia u. d. hl. Sava"
8. im rechten Kreuzende: *СЄ ГРОБЪ ГНѢ И ГРОБЪ СТЛѢ БЦѢ*[35]
   d. h.: „Das ist das Grab des Herrn und der heiligen Gottesmutter"
9. links zu den Füßen des Kaisers: *ГРОБЪ ЛАZОРЄВ*[36]
   d. h.: „Grab des Lazar"

КРЄСТА ЧЄСТЬНОГ) und Mjasoědov *(СЄ КРСТО ЧЬСТЬНѮ)*, die aber beide fehlerhaft und grammatisch falsch sind.

[32] Die Buchstaben dieser zweiten Zeile sind von Šljapkin als *ИИБ* und von Mjasoědov als *ИИК* gelesen. Meines Erachtens geben sie das griechische *NIKA* wieder und sind häufig anzutreffen auf byzantinischen und russischen Kreuzdarstellungen des 12. und 13. Jahrhunderts (vgl. das Monogramm Christi mit *NK* auf einer Glocke und mehreren Kreuzen, Beispiele bei A. S. Orlov, Bibliografija russkich nadpisej XI—XV vv. 1952. Nr. 69, 70, 210, ebenso auf zahlreichen Bronzekreuzen palästinensischer Herkunft, vgl. J. Braun, Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung, 1940, S. 702).

[33] Šljapkin hat für das zweite Wort die verbesserte Lesart: *СТГО*. Es handelt sich hier um einen Schreibfehler.

[34] Diese Lesart ist m. E. völlig eindeutig und wird auch von den russischen Gelehrten angenommen. Zu der Person und seiner Erwähnung im altrussischen Schrifttum vgl. Sreznevskij, Materialy dlja slovarja drevnerusskago jazyka po pismennym pamjatnikam, Bd. I, 1891, Sp. 1385. Ammann hat sich durch die zweigeteilte Form des Buchstabens K (ähnlich wie am Kreuz |⟨) verleiten lassen, hier *ИОАН ГІСѮПНИКА* zu lesen und nach einem „Johann-Tausendschaftsführer" zu fahnden, den er tatsächlich unter den byzantinischen Heiligen, „aber eigentlich nur an recht verborgener Stelle" trifft. Sein Einwand wegen der fehlenden Bezeichnung „svjatyj" ist nicht überzeugend, da die kleine Fläche für den verhältnismäßig langen Namen hier wie auch in anderen Fällen zur Fortlassung dieses Beiwortes zwang. So ist auch das hinweisende СЄ häufig fortgelassen. — Das auslautende Л statt А im Namen Ioana ist offensichtlich einer der nicht seltenen Schreibfehler (vgl. Anm. 17, 26, 35).

[35] Šljapkin und Mjasoědov lasen am Schluß: „*БІИ*". Ich halte das letzte Zeichen fraglos für ein Ѣ. In dem Wort *СТОѢ* hat der Schreiber Л statt О gesetzt.

[36] Diese Stelle ist bereits von den russischen Forschern im gleichen Sinne gelesen. Ammann (S. 130 f.) löst diese Inschrift auf als: „Grob Laz. M.G.E.R." und deutet sie als „Grob Lazara Mučennika Grebljanović". Abgesehen davon, daß Abkürzungen von Heiligennamen in dieser Art sonst nirgends auf

10. rechts zu den Füßen der Kaiserin:

ГРОБЪ КОЄТАНТИНА И ЄЛНІ[37]

d. h.: „Grab des Konstantin und der Helena"

11. im unteren Kreuzende: ОДРЪ СТОѢ БЦѢ АНГЛОВА СТОПА ПОСТЬНИЦА ГНА[38]

d. h.: „Totenbett der heiligen Gottesmutter, die Fußspur des Engels, die Post'nica des Herrn"

Von dieser gesicherten Inschriftengrundlage darf allein die Interpretation des Textes ausgehen, zu der ich im Anschluß an die Wiedergabe der Inschrift auf den beiden Außenrändern des Ober- und Unterteils des Kapselreliquiars komme. Dieser Text, der auf dem oberen Deckelrand an dem Scharnier beginnt, das Kreuz links herum umläuft und sich auf dem unteren Deckelrand fortsetzt (Abb. 5—8), bietet für die Entzifferung teilweise sehr große Schwierigkeiten. Die entscheidende Stelle im unteren Textteil, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde, läßt sich nicht einwandfrei klären und bleibt eine Aufgabe für weitere Forschungen. Die Schrift auf diesen Außenrändern trägt durchweg linearen Charakter[39]. Einige Buchstaben unterscheiden sich von den Formen, die wir in den bisherigen Texten kennengelernt haben. So wird z. B. der u-Laut stets durch den Doppelvokal ov wiedergegeben.

Der Text hat folgenden Wortlaut[40]:

1. oberes Schriftband: ГИ ПОМОЩИ РАБОУ СВО / ЄМОУ ИЛИИ СТАЖАВЪ / ШЄМОУ ХЪ ГНИ ВЪ СИИ / ВѢКЪ И ВЪ БОУДОУЩИ

---

unserem Reliquiar erscheinen, paßt nicht einmal hierzu die entzifferte Buchstabenfolge (G.E.R. statt G.R.E.). Die Unsicherheit der Lesung ist dadurch entstanden, daß OP zusammengerückt wie eine Ligatur erscheinen und das folgende sich mit dem Haken des darüberstehenden Ζ berührt.

[37] Diese Inschrift hat den Bearbeitern große Schwierigkeiten gemacht. Allein bei Mjasočdov findet sich die gleiche Lösung, wobei er das Є im Namen Konstantins durch das richtige C ersetzt und das Є als Schreibfehler erklärt. Šljapkin hat eine unverständliche Lösung (И ОЄТАНТЪ ИОАННА) und Ammann vermutet: „Konstantii Angelo", was m. E. reine Willkür ist und durch das Schriftbild nicht bestätigt wird. Der zweite Name ist offensichtlich ЄЛЄНІ, wobei das Є in der Mitte versehentlich ausgelassen ist. An Elias darf nicht gedacht werden, da sein Name stets „Ilija" oder „Ilia" lautet.

[38] Bei dieser Inschrift hat Ammann das erste Wort mißverstanden und den folgenden Genitiv als Dativ angesprochen: „Dar svjatoje Bogorodicje Angelo Vastopa postnika gospodnija". Außerdem steht zweifelsfrei „post nica gnę" in der Inschrift zu lesen. Zu „Post'nica" vgl. Sreznevskij, Materialy, Bd. II, 1902, Sp. 1272.

[39] Mjasočdov rechnet die Umschrift zum punktierten Typus, was ein Vergleich mit den punktierten Inschriften der Innenseite m. E. widerlegt.

[40] Die einzelnen Sektoren zwischen den Ösen werden jeweils durch senkrechte Striche angedeutet.

2. unteres Schriftband: *СЧАСТЬНЪИИ ПР(IС)ТАНИ / ѰЄ ЛЮ . . . ОМОН.МЪ· ПОМ/ОѰЬНИЧЄ ВСѢМЪ ХРЬСТЬ / АНОМЪ АМИН·*:[41]

d. h.: „Herr, hilf Deinem Diener Ilija, der das Kreuz des Herrn erhalten hat, in diesem Leben und im künftigen . . ., o Helfer für alle Christen, Amen."

Der Wortlaut der Inschrift ist in seinem ersten Teil unbestritten. Bis auf kleinere Abweichungen bei Šljapkin (*ХЪ СИИ* statt *ХЪ ГНИ*) und eine ungenaue Wiedergabe des Textes bei Ammann herrscht allgemeine Übereinstimmung in der Literatur bezüglich der Lesung, und dasselbe gilt für die Schlußpartie des zweiten Teils. Dunkler ist lediglich die Buchstabenfolge im ersten und zweiten Sektor des zweiten Teils des Schriftbandes, für die Mjasoědov[42] und Ammann völlig verschiedene Lesungen und Deutungen bieten. Meiner Ansicht nach sind beide Lösungen nicht korrekt und die von beiden Gelehrten daran geknüpften Vermutungen daher nicht zulässig. Ich gebe zu, daß auch mein Vorschlag unzulänglich und unbefriedigend bleibt, und ich habe daher die unsicheren Lesungen und Lücken kenntlich gemacht und die Stelle in der Übersetzung nicht berücksichtigt. Für die Deutung scheint es mir aber wichtig, zunächst einmal die einwandfrei lesbaren Buchstaben zu fixieren. Ich kann weder das für Mjasoědov entscheidende Wort *ЛЮДГОѰОНАМЪ*, wodurch er seine Hypothese von der Herkunft des Kreuzes aus Novgorod schlagend begründet glaubt, an der fraglichen Stelle im zweiten Sektor entdecken, noch kann ich die von Ammann vorgeschlagene Lösung: „Slava čest nynie i prisno gonitelju demonom pomoščniče vsem christianom amin" in den fraglichen Partien mit den Buchstaben der Umschrift in Einklang bringen. Ich weiß nicht, ob „Slava" mit dem anlautenden „C" wiedergegeben sein soll, und ich stehe auch seinem Vorschlag „gonitelju" skeptisch gegenüber.

Aber abgesehen von diesen noch bestehenden Unklarheiten im Text steht es fest, daß die Inschrift im Rand des Kapselreliquiars eine Fürbitte

---

[41] Bei dieser Entzifferung sind die eingeklammerten Buchstaben fraglich. — Zu „stjažati krestj" vgl. Sreznevskij, Materialy Bd. III, Sp. 857, zu „pristanišče" ebd. Bd. II. Sp. 1461 und Dal' ‚Tolkovyj Slovar' živogo velikorusskago jazyka, Bd. III. S. 1163.

[42] Während Šljapkin (S. 44) hier keine Lösung weiß und nur einzelne Buchstaben als sicher bezeichnet (der zweite Teil beginnt bei ihm: *ЧА.ЛИПРТ.Н . . . . . .*, der zweite Sektor ist völlig ausgelassen, da unleserlich), ist von Mjasoědov diese Stelle folgendermaßen gelesen worden: *ЄЧАСТ(Ь)НѢ НЄПРСТАН / НЄ ЛЮДГО(Ѱ)ОНАМЪ*. Diese Lesart und die daran geknüpfte These haben die sovjetischen Historiker Tichomirov, Drevnerusskie goroda, 1946, S. 158, und Rybakov a. a. O. S. 742 übernommen.

zu Gott, „dem Helfer aller Christen", für seinen Diener Ilija, „der das Kreuz des Herrn empfangen hat", enthält. Der erste Teil dieser Inschrift ist formelhaft und findet sich auf einer Reihe von geweihten Geräten des Kiever Rußland, wie ein Blick in die Zusammenstellung der russischen Inschriften durch A. S. Orlov zeigt[43]. Der in der Umschrift genannte „Ilija" hat also als Besitzer und höchstwahrscheinlich auch als Stifter des Reliquiars die Figur seines Namenspatrons auf der Rückseite anbringen und die Inschrift herstellen lassen. Weder über seine Person, noch über den Zeitpunkt dieses Aktes geben uns die Inschriften irgendeine Auskunft. Die bisher hierüber geäußerten Ansichten sollen später im Zusammenhang mit der Frage der Herkunft erörtert werden. Zunächst bedürfen die Erläuterungen bezgl. der Reliquien, für deren Aufbewahrung das Enkolpion einst bestimmt gewesen war, einer genaueren Interpretation.

Die bisherigen Deutungen der Beschriftung auf der Innenseite unseres Kapselreliquiars stammen von den russischen Forschern Šljapkin und Mjasoědov sowie von Pater Ammann. Ainalov hat den Ansichten Šljapkins im wesentlichen zugestimmt. Die Bearbeitung von Mjasoědov fußt auf der voraufgegangenen Abhandlung Šljapkins und der Rezension Ainalovs. Alle diese Überlegungen und Ergebnisse der russischen Forscher sind der deutschen Wissenschaft entgangen; auch Ammanns Abhandlung hat sie leider nicht berücksichtigt. Hieraus erklären sich manche seiner abweichenden und verfehlten Lesungen und die Divergenz in der Deutung der einzelnen Reliquien.

Das Enkolpion ist von Anfang an als ein Kreuzreliquiar geplant und angefertigt, das zur Aufbewahrung der Reliquien des Kreuzes des Herrn gedient hat. Alles deutet darauf hin: seine Form als griechisches Kreuz, die Kreuzdarstellung auf der Vorderseite in traditioneller[44] Weise mit Maria und Johannes, ferner die Kreuzerrichtungsszene mit Konstantin und Helena auf der Innenseite und schließlich die Inschrift im oberen Kreuzende der Innenseite, die auf den kostbaren Inhalt, die Partikel vom Kreuz des Herrn, hinweist und gleichsam als Überschrift zu der darunter stehenden Darstellung und zum Gesamtkreuz mit seinem Reliquieninhalt gelten kann. Zu dieser einst hier aufbewahrten Kreuzpartikel kamen noch die Reliquien vom Grab des Herrn und der Gottesmutter,

[43] Auf vergoldeten Silberkrügen der Novgoroder Sophienkirche aus dem 12. Jahrhundert (Orlov a. a. O. Nr. 44), auf Glocken, Metall- und Holzkreuzen sowie Steingravierungen des 12. bis 13. Jahrhunderts findet sich diese Formel oft in Verbindung mit der Kreuzdarstellung (Orlov Nr. 61, 68, 69, 70, 76, 80, 81 usw.).

[44] Vgl. Braun (s. Anm. 32) S. 637 f.

wie sie im Feld des rechten Kreuzendes verzeichnet sind. „Se grobъ gospodьnь i grobъ svjatojě Bogorodičě". Das hier gebrauchte Wort „grob" (Grab) bezeichnet entweder Partikeln von den echten Gräbern oder den Staub, den man von ihnen mitbrachte[45]. Außer den Reliquien vom Kreuz und Grab des Herrn enthält unser Enkolpion noch eine dritte, die zum Heiland einen direkten Bezug hatte: die „post'nica" des Herrn im unteren Kreuzende. Was hiermit gemeint ist, hat Mjasoědov ausführlich dargelegt. Es handelt sich, wie aus dem Schrifttum der mittelalterlichen Pilgerreisen hervorgeht, um die Höhle, in der Jesus 40 Tage gefastet haben soll. Diese Höhle wird u. a. von dem Mönche Daniel, von dem serbischen Erzbischof Savva und dem Erzbischof Vasilij von Novgorod beschrieben[46].

Neben den Christusreliquien stehen die der Gottesmutter. Zu dem genannten „Grab" der Gottesmutter findet sich im unteren Kreuzende die Eintragung „Odrъ svjatojě Bogorodičě", d. h. das Totenbett Marias. Beides, sowohl Grab als auch Totenbahre, sind unter den Heiligtümern Konstantinopels bekannt[47], obwohl bei den Pilgern keine speziellen Reliquien vom Totenbett verbreitet zu sein scheinen. Aber es war die Stelle bekannt, wo Aphonij die Bahre mit der toten Maria umzuwerfen versucht hatte[48]. Jedenfalls kann nach dem deutlich lesbaren Text kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Interpretation bestehen, daß hier in unserem Enkolpion sich einst eine Reliquie vom Totenbett der Maria befunden hat. Neben dieser und der „Post'nica" des Herrn hat es hier noch eine „Angelova stopa", eine Engelspur als Reliquie gegeben. Diese stellt nach der Ansicht Mjasoědovs ebenfalls eine große Seltenheit dar. „Aber", so fährt er fort, „diese Reliquie stellt sich im wesentlichen nicht als eine Ausnahme dar." Denn die Verehrung von Fußspuren überirdischer, göttlicher Wesen, die schon bei Griechen und Römern belegt ist, läßt sich in der christlichen Welt für den Heiland, Maria, Petrus und Paulus sowie für die heilige Pelagia, den Propheten Moses u. a. nachweisen[49]. „Zweifellos mußten in Palästina auch Steine mit Fußabdrücken von Engeln existieren", meint Mjasoědov. Es finden sich in der Pilgerliteratur auch An-

---

[45] Vgl. Mjasoědov S. 17.

[46] Mjasoědov S.17 mit Belegen. Er weist auch auf eine Reliquie in Konstantinopel hin, die Gunther von Pairis beschrieb: *De lapide, ubi Christus ieiunavit.* Relationes coaevae Guntheri Parisienis, Historia Constantinopolitana, ed. Paul Riant, Exuviae sacrae constantinopolitanae Bd. I, Genf 1877, S. 122.

[47] Ebd. Bd. I, S. 122: *de loco ubi mater Domini migravit;* Bd. II, 1878, S. 62, 68, 190; anno 1205 drei Zeugnisse für Übersendung von Reliquien, u. a. *de vestimento et lecto beate Marie Virginis.*

[48] Hierzu Mjasoědov S. 17. Vgl. ferner Dict. d'archéologie chretienne et de liturgie, Bd. 10, Sp. 2021 f. sowie Migne, Dict. des apokryphes, S. 505 ff.

[49] Die Beispiele und Belege bringt Mjasoědov S. 20.

gaben über Plätze, an denen Engel erschienen sind; sie wurden den Pilgern gezeigt und hoch verehrt. Nach der Legenda aurea hat es z. B. auch auf dem Monte Gargano einen Stein gegeben, auf dem sich eine Fußspur des Erzengels Michael befand. Ein Teil dieses Steines ist später zusammen mit einem Mantelrest des Erzengels in die Normandie nach Mont S. Michel gebracht worden[50].

Ich halte es danach für sehr wahrscheinlich, daß es sich bei dieser „Angelova stopa" ebenso wie bei der „Post'nica des Herrn" und dem „Odrъ" der Gottesmutter um palästinensische Reliquien gehandelt hat. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann hätten — und das ist sehr bezeichnend — in allen vier Enden dieses sog. „Jerusalemer Kreuzes" Heiligtümer aus Palästina, und zwar aus Jerusalem, gelegen. Denn die Reliquie im linken Kreuzende, bezeichnet als „Grab der heiligen Pelagia und des heiligen Sava", stammen zweifelsohne aus Jerusalem: es war die Pflicht jedes Pilgers, diese beiden Gräber zu besuchen, und alle russischen Beschreibungen von Wallfahrten vergessen diese heiligen Plätze nicht. Das Grab des heiligen Sava befindet sich im Savakloster, das Grab der heiligen Pelagia in einer tiefen Höhle auf dem Berg Eleon; zu ihm konnten nur die Gerechten durch einen schmalen Gang gelangen[51]. Die so um die kostbare Kreuzpartikel gelagerten Reliquien aus Palästina scheinen deutlich eine besondere in sich geschlossene Gruppe darzustellen. Auf die aus der falschen Lesung der Inschriften im unteren Kreuzbogen resultierende Hypothese Ammanns von der Schenkung des Kreuzes durch einen imaginären „Angelo Vastopa" an eine unbekannte Marienkirche brauche ich nach diesen Darlegungen nicht näher einzugehen[52].

Zu dieser Gruppe von Reliquien kam nun eine weitere hinzu, die m. E. auf Konstantinopel hinweist; sie verteilte sich auf die weniger repräsentativen Plätze in den Verbindungsecken zwischen je zwei Endbögen des Kreuzes. So hatte sich zwischen der Kreuzpartikel und den Heiligtümern vom Grab des Herrn und der Gottesmutter das „Grab des Johann Kuščnik" befunden, darunter in der unteren rechten Verbindungsecke das „Grab Konstantins und Helenas", die bekanntlich in der Apostelkirche zusammen in einem Grab beigesetzt sein sollen; in der linken unteren Ecke befand sich das Grab eines „Lazar" und schließlich in der linken oberen Ecke das „Grab des heiligen Daniel". Um welche Heiligen es sich in diesen vier Fällen handelt, ist durch die Arbeiten von Šljapkin und

---

[50] Jacobus de Voragina, Legenda Aurea.
[51] Mjasoědov S. 19; vgl. auch H. Leclercq im Dict. d'arch. chrét. et de liturgie, Bd. 15, 1950, Sp. 195 f.
[52] Ammann S. 129. Diese Ansicht beruht lediglich auf der irrtümlichen Lesung.
[53] Ammann S. 131.

Mjasoědov weitgehend klargestellt worden. Ganz abgesehen von der unzulässigen Textgrundlage, die Ammann zum Ausgang seiner Überlegungen macht, scheinen mir diese selbst wenig überzeugend und außerordentlich gekünstelt zu sein: auf der rechten Seite will er die Reliquien von zwei byzantinischen Großen, auf der linken von zwei serbischen Heiligen entdecken und daher die Herstellung der Inschrift „nicht vor das letzte Ende des 14. Jahrhunderts" setzen[53]. Ein solches „nationales" Ordnungsprinzip ist ohnehin wenig glaubhaft. Den Einwand Ammanns, das Fehlen des Beiwortes „svjatyj" (heilig) verbiete eine Zuweisung der Reliquien an die Heiligen dieses Namens[54], halte ich aus den oben bereits dargelegten Gründen für unzulässig und falsch. So ist für das „Grab des Johann Kuščnik" zweifellos nicht die Reliquie eines „Johann Tausendschaftsführers" zu suchen, einer — wie Ammann zugeben muß — „doch recht unbekannten" byzantinischen Persönlichkeit, sondern gewiß die Reliquie des heiligen Johannes Calybita, der in der russischen Kirche als Joan Kuščnik verehrt wird[55]; sein Grab wurde in Konstantinopel gezeigt und von dem russischen Pilger Antonij als „neben der Tür seines Hauses" gelegen bezeichnet[56]. Auch das „Grab des heiligen Daniel", der in einer Kirche an dem S. Romanus-Tor ruhte, — oder des heiligen Mönches Daniel, dessen Grab „auf dem Berge" lag, — besonders aber jenes Grab des Propheten war bei den Pilgerreisenden so bekannt und beliebt[57], daß gerade von hier als Beweis für die unternommene Wallfahrt „Bildchen zum Andenken" mitgenommen wurden und daß in mehreren russischen Beschreibungen Konstantinopels, so z. B. in der Novgoroder anonymen „Beseda o svjatynjach Car'grada" von 1321—1323, eine Beschreibung dieses Platzes zu finden ist[58]. Es kann hier offen bleiben, welchem Daniel die Reliquie wirklich zuzuschreiben ist. An den serbischen Metropoliten Daniel II. zu denken[59], besteht aber m. E. nicht der geringste Anlaß, da die Interpretation immer in erster Linie aus der Perspektive der Überlieferung der Wallfahrer zu erfolgen hat. Für ebenso abwegig halte ich den Versuch Ammanns, die dritte Reliquie dem blinden Sebastokrator Konstantinos Angelos aus dem Ende des 12. Jahrhunderts zuzuschreiben[60]. Abgesehen von der Tatsache, daß sich die Lesung „Angelo"

---

[54] Ammann S. 130.
[55] Zu der Gleichung kuščnikъ und „καλυβίτης" vgl. Sreznevskij (s. Anm. 32) Bd. I, Sp. 1385.
[56] Mjasoědov S. 18 mit Belegen in Anm. 2, ferner bei Riant, a.a.O. Bd. II S. 227.
[57] Vgl. Wilhelmus Malmesburiensis, Gesta regum Anglorum IV c. 356 (bei Riant Bd. II, S. 211) u. Antonij von Novgorod (ebd. S. 227).
[58] Mjasoědov S. 18.
[59] Ammann S. 130.
[60] Ammann S. 130.

nicht halten läßt[61], ist es von vornherein merkwürdig, in unserem Enkolpion die Reliquie eines noch nicht kanonisierten Wohltäters zu sehen, während die Zeugnisse für das in der Mitte dargestellte Herrscherpaar gänzlich fehlen. Nichts liegt darum näher, in diesem Fall an das gemeinsame Grab der beiden zu denken, von dem auch Antonij von Novgorod spricht[62], und die Entstellung des zweiten Namens durch Auslassung eines Buchstabens, des mittleren *C*, als Flüchtigkeit zu erklären[63]. Schließlich bleibt noch die vierte Reliquie zu deuten. Die Lesung und die daran geknüpfte These Ammanns, der sie auf den serbischen Knez Lazar Grebljanović bezieht, halte ich für gänzlich unbegründet. Es handelt sich um die adjektivierte Namensform „Lazarev", also „Grab des Lazar". Unter diesem Namen wurden in Konstantinopel allein drei Heilige verehrt. Der russische Mönch Zosima hat selbst die Gebeine des Lazar aus Cypern und eines Haličer Bischofs gleichen Namens gesehen und beschrieben. Möglicherweise aber ist hier das Heiligtum gemeint „de loco, ubi Christus Lazarum suscitavit", wovon es auch in Konstantinopel eine Reliquie gab[64]. Auf jeden Fall stammt unser „Grob Lazarev" nebst den übrigen genannten drei Reliquien aus Konstantinopel. Sie alle sind zusammen und — wie die ganze Anordnung vermuten läßt — gleichzeitig mit den palästinensischen in dieses Enkolpion gelangt: die einheitliche Schrift zur Bezeichnung der Reliquien beweist das. Die Identität dieser Schrift mit einzelnen Namenszügen auf der Rückseite, insbesondere mit dem des Namenspatrons des Stifters Ilija, läßt ferner m. E. nur den einen Schluß zu, daß alle diese Inschriften sehr bald nach Fertigstellung des Kapselreliquiars angebracht sein müssen, das von vornherein für die Aufnahme der Reliquien aus Jerusalem und aus Konstantinopel vorgesehen war.

Infolge der korrigierten Lesung des Textes entfallen auch alle Kombinationen Ammanns über den mehrfachen Besitzerwechsel. Denn seine Hypothesen über die verschiedenen Zeitpunkte der einzelnen Inschriftenpartien beruhen wiederum ausschließlich auf den irrigen Lesungen und nicht auf schrift- oder sprachkundlichen Indizien oder stilkritischen Merkmalen. Für die Verschiedenartigkeit der Beschriftung lassen sich mannigfache Gründe vermuten. Eine so große Zahl von Bearbeitern aber anzu-

---

[61] Vgl. Anm. 37.

[62] Vgl. Riant, Exuviae Bd. II S. 225.

[63] Diese Tatsache ist keineswegs auffällig, da es sowohl in der punktierten Schrift als auch in dem linearen Typus einige Unstimmigkeiten in der Verwendung der Buchstaben gibt: z. B. Γ statt T, Λ für A und O; Є für C (vgl. oben Anm. 34).

[64] Mjasoědov S. 19. — Zu erinnern ist, daß nach Riant Bd. III S. 382 das Reliquiar Chalandon eine Reliquienpartikel *de sancto Lazaro* enthält.

nehmen, wie das Ammann tut[65], scheint mir schon aus epigraphischen Gründen nicht gerechtfertigt zu sein. Daß die drei Namen: Basilii, Ilia und Ioanъ auf der Rückseite des Enkolpions von derselben Hand stammen sollen wie die Aufschrift auf dem Rand, wird ohne Kenntnis der Ammannschen These wohl niemand vermuten. Ich kann jene Namen nur mit den Inschriften auf der Innenseite als zusammengehörig betrachten und lediglich die bereits erwähnte Differenzierung zwischen punktiertem und linearem Schriftduktus erkennen. Daß es innerhalb des letzten Typus mehrere Hände gegeben haben kann, die diese Inschriften angefertigt haben, will ich nicht grundsätzlich in Abrede stellen, obwohl ich freilich keine Kriterien zu ihrer Unterscheidung angeben könnte. Vielleicht stammen in der Tat die Figuren und die erklärenden Namen auf Vorder- und Rückseite in dem linearen Typus von einer ersten Hand, und vielleicht ist die Trinitätsformel über dem Kreuz auf der Vorderseite wirklich später hinzugefügt worden. Es wäre sogar denkbar, daß die Eintragung in der punktierten Form — also vor allem im Innern des Reliquiars und auf der Rückseite — in einer zweiten Phase von einer jüngeren Hand vorgenommen worden sind. Dann hätte man sich den Vorgang folgendermaßen vorzustellen: das Enkolpion mit ausgeführter Vorder- und teilweise fertiggestellter Rück- und Innenseite, bestimmt als Aufbewahrungsort einer Reliquie vom Kreuz des Herrn, ist im Besitz eines Ilija durch andere Reliquien aus Palästina und Konstantinopel aufgefüllt und mit erklärenden Inschriften versehen worden, wobei der Besitzer die unbezeichnet gebliebene Hauptgestalt auf der Rückseite zu seinem Namenspatron machen ließ. Dann müßte auch damals erst von einer weiteren Hand die Inschrift auf dem Rand angefertigt worden sein.

Ob alle diese Vermutungen richtig sind, bleibt allerdings ungewiß. Denn ein triftiges und überzeugendes Argument läßt sich weder für noch gegen die Annahme beibringen, das gesamte Bild- und Schriftwerk auf dem Kapselreliquiar sei in einem Zuge angefertigt worden. Eines ist aber, worauf ich bereits hinwies, mit Sicherheit zu erkennen, nämlich daß — falls überhaupt zwei aufeinanderfolgende Phasen in der Beschriftung anzunehmen sind — ihr zeitlicher Abstand nicht sehr groß gewesen sein kann: der inschriftliche Befund sowie Bestimmung und Anlage des Reliquiars sprechen entschieden für die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung.

Als Stütze für diese Ansicht ist auch die Feststellung nicht unwichtig, daß die Sprache in allen Schriftformen die gleiche ist. Weder der lineare noch der punktierte Typus zeigen irgendwelche sprachliche Besonderheiten, weder die erläuternden Bezeichnungen für die Figuren und Reli-

[65] Ammann S. 132.

quien noch die Umschrift auf dem Rand des Reliquiars weisen linguistische Merkmale auf, die es gestatten würden, einzelne Teile des Inschriftenwerkes auszusondern. Die Unterschiede, die sich beobachten lassen, sind rein graphischer Art. So ist z. B., wie schon bemerkt, in der Umschrift auf dem Rand der u-Laut stets durch das Doppelvokalzeichen vertreten, während die übrigen Eintragungen stets 8 verwenden. Die Umschrift scheint auch einige Ligaturen an der umstrittenen und schwer lesbaren Stelle zu kennen, die in dem übrigen Inschriftenwerk nicht zu beobachten sind. Es bleibt jedenfalls bemerkenswert, daß sowohl auf Vorder-, Innen- und Rückseite als auch auf dem Rand des Reliquiars alle Eintragungen in slavischer Sprache gemacht wurden, und zwar in ihrer östlichen, d. h. frührussischen Ausprägung.

Es kann keine Rede davon sein, daß das „Jerusalemer Kreuz" ein Reliquiar mit Inschriften in griechischer Sprache darstellt, wie noch im älteren deutschen Schrifttum zu lesen ist[66]. Vielleicht ist diese Ansicht dadurch entstanden, daß die Namen der Erzengel auf der Vorderseite des Reliquiars in ihrer teilweise verkürzten Form eine Verwechslung mit den griechischen Entsprechungen nahelegten. Hinzu kamen die tatsächlich übernommenen Symbole für das Monogramm Christi und zur Bezeichnung der Gottesmutter. Da nun der Schrifttyp dieser Namen genau der gleiche ist wie bei den Namen, die auf der Rückseite zur Erläuterung von drei Köpfen in den Kreuzenden und der rechten Gestalt des Eupatij dient, diese aber unzweifelhaft in slavischer Sprache wiedergegeben sind, wie die Verwendung des Ѣ in „*МАТѲѢІ*" beweist, so besteht kein Anlaß, die Namen der Vorderseite dem Griechischen zuzuweisen. Sie stellen vielmehr offensichtlich ihre slavische Vertretung dar[67]. Hinzu kommt, daß auch die zweifellos gleiche Hand auf der Innenseite des Reliquiars das Monogramm Christi in der slavischen Form[68] geschrieben hat und die übrigen Texte vom linearen Typus einwandfrei slavisch sind: die Trinitätsformel, die Schrift im oberen Kreuzbogen auf der Innenseite und der Name des Erzengels Uriel, ganz abgesehen von dem Schriftband auf den Außenrändern des Reliquiars.

Ich will nicht nochmals auf die Frage der möglichen Beteiligung mehrerer Hände eingehen, möchte hier aber noch einmal die Tatsache unterstreichen, daß sie alle sowohl miteinander als auch mit der punktierten Schrift aufs engste zusammengehören. Denn das Reliquiar ist für die Aufbewahrung der Kreuzreliquie in erster Linie geschaffen worden,

[66] Z. B. bei A. Zeller, Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, II, 4, 1911, S. 89.

[67] Vgl. dazu die Namen von Erzengeln auf russischen Kreuzreliquiaren, u. a. Sobranie Chanenko (s. Anm. 29) Teil I Nr. 37/38.

[68] *ХѢ* an Stelle der griechischen *ХС* beweist das.

und zwar, wie wir gesehen haben, unzweifelhaft im Bereich slavischer Sprache. Die Gleichzeitigkeit oder zumindest das unmittelbare Nacheinander der verschiedenen linearen Typen scheint mir deshalb evident. Ihre enge Verbindung aber mit dem punktierten Schrifttypus aus inhaltlichen und epigraphischen Gründen, die mir zwingend erscheinen, habe ich bereits oben ausführlich dargelegt.

Es bleibt nur noch die Frage zu erörtern, in welchem Teil der orthodoxen Slavenwelt und zu welcher Zeit dieses Werk entstanden ist. Für ihre Beantwortung lassen sich aus der Sprache der Inschriften immerhin einige Anhaltspunkte gewinnen. In dem ganzen Schriftwerk zeigt sich nämlich durchweg für den Genitiv sing. fem. die charakteristische Endung ѣ, das russische jatj: z. B. svajatoě, Pelagiě, Bogorodicě. Das ist die für das Altrussische charakteristische Form. Ferner bieten das anlautende „ch" in den Wörtern für Kreuz und Christen (chrъstъ, chrъstjanomъ) sowie die Form „budušči" Zeugnisse für die ostslavisch-russische Herkunft der Inschriften auf unserem Reliquiar. Der Gebrauch des alten Ѧ für den Laut ʲA ist ebenfalls bezeichnend für das Russische. Damit sind alle anderweitigen Vermutungen, die sich im deutschen Schrifttum finden, es handele sich bei unserem Gegenstand um ein Reliquiar südslavischer Provenienz, widerlegt. Auch Ammann hat es leider vermieden, die Sprache der Inschriften zu befragen, und er hat sich durch seine irrigen Deutungen der Reliquienbezeichnungen in seiner These von der byzantino-südslavischen Herkunft bestärkt gesehen. Es bleibt darum festzuhalten, daß nach dem Zeugnis der Inschriften das „Jerusalemer Kreuz" zweifellos aus Altrußland stammt, ohne daß wir freilich aus sprachlichen Indizien zu einer näheren Fixierung gelangen können.

Diese Feststellung ist keineswegs eine Überraschung. Es hat im vormongolischen Rußland fraglos eine umfangreiche Industrie gegeben, die Kreuze und Kreuzreliquiare verfertigt hat. Schon die älteren Sammlungen von B. I. Chanenko[69] und N. Petrov[70] lassen das deutlich genug erkennen. Die Auffindung weiteren Materials einschließlich zahlreicher dazugehöriger Gußformen im Bereich des Kiever Rußland hat es schließlich Rybakov ermöglicht, ein Bild von der Entwicklung und der Blüte dieses Gewerbes zu entwerfen[71]. Mag auch die Stichhaltigkeit seiner Thesen im einzelnen noch einer näheren Überprüfung bedürfen[72], so darf doch nun

[69] Vgl. oben Anm. 29.

[70] N. Petrov, Al'bom dostopriměčatel'nostej cerkovnoarcheologičeskago muzeja pri Kievskoj duchovnoj Akademii, Heft 4—5, Kiev 1915, S. 26 ff.

[71] Rybakov (s. Anm. 6) S. 452 ff.

[72] Die Fragen der Bestimmung einzelner Produktionszentren, der Chronologie des Materials und der Verbreitung scheinen noch weiterer Untersuchungen zu bedürfen.

als geklärt gelten, daß diese Reliquiare nicht nur, wie man bisher annahm[73], aus Byzanz oder aus der Chersones eingeführt und dann in Altrußland fertiggestellt wurden, sondern daß sie hier auf dem Boden des Kiever Reiches selbst, wie die 32 aufgefundenen Gußformen beweisen, in großem Umfang geschaffen worden sind. Weit über 300 solcher Kreuzreliquiare hat man bisher gefunden[74], hohle, flache oder solche mit Reliefdarstellungen. Motive und Komposition der Darstellungen (Kreuzigung mit Maria und Johannes, Erzengel oder Apostel in den Kreuzenden) ähneln oft dem bildlichen Schmuck auf unserem „Jerusalemer Kreuz“[75]. Diese Reliquiare stimmen gut zu den bekannten byzantinischen und palästinensischen Pilgerkreuzen[76], sind aber, wie ihre Verbreitung, die zugehörigen Gruppen und die russischen Inschriften zeigen, autochthoner Herkunft und bilden seit dem 11. Jahrhundert zusammen mit den Amuletten, Emailarbeiten und ähnlichen Erzeugnissen religiöser Kleinkunst einen bedeutenden Zweig des altrussischen Metallgewerbes. Dem Typus nach ist unser Kreuzreliquiar eher mit byzantinischen Kapselreliquiaren des 11. und 12. Jahrhunderts zu vergleichen[77].

Keins der vielen aufgefundenen Kreuzreliquiare ist aber so kostbar wie unser „Jerusalemer Kreuz“. Nur vereinzelt finden sich silberne unter der Menge der russischen Bronze- und Bleikreuze, vergoldete sind m. W. überhaupt nicht bekannt. Mit besonderem Nachdruck haben darum sovjetische Forscher in der letzten Zeit mehrfach auf diese wertvolle Arbeit hingewiesen: Tichomirov, der es als ein beispielhaftes Zeugnis für die Leistung des städtischen Gewerbes in der Kiever Periode hervorhebt, und Rybakov, der es als Beweis für die bis in das Abendland reichenden Kultur- und Wirtschaftsbeziehungen Altrußlands wertet. Ich will daher am Schluß dieser Abhandlung noch kurz auf diese beiden Fragen eingehen, wo und wann auf dem Boden des Kiever Reiches unser „Jerusalemer Kreuz“ entstanden und wie es in den Hildesheimer Domschatz gelangt sein könnte. Dabei kann ich die hierüber in der Literatur verbreiteten Thesen im Licht der bisherigen gesicherten Erkenntnisse nur kritisch erörtern, nicht entscheiden, weil das Material nicht ausreicht, um über Vermutungen hinauszugelangen.

---

[73] Vgl. N. Petrov S. 29.
[74] Rybakov S. 454.
[75] Vgl. die Wiedergaben bei Petrov Tafel XVI und XVII und bei Chanenko Teil I und II.
[76] Beispiele bei O. Wulff (s. Anm. 29) Bd. 1, besonders Nr. 918 ff. (Taf. 45) und Bd. 2, Nr. 1936 ff. (Taf. 10) und im Ergänzungsbd. (bearb. v. W. F. Volbach 1923) S. 21, Nr. 6728 neben vielen weiteren Stücken, dazu J. Braun (s. Anm. 32) S. 460 mit Literatur.
[77] Vgl. Šljapkin S. 40; Schlumberger, Epopée byzantine, Bd. 1, S. 688, 693 und Bd. 2, S. 517; J. Braun S. 287 f.

Es ist nun von den russischen Gelehrten die These vertreten worden, unser Reliquiar stamme aus Novgorod. Zuerst hat Šljapkin diese Meinung vorgetragen[78], weil gerade Novgorod mit seinen zahlreichen Kirchenschätzen und seiner Verbindung zu Westeuropa ihm am ehesten eine Lösung des Rätsels zu bieten schien, wie ein solches russisches Reliquiar in den Besitz einer deutschen Kirche gelangen konnte. Šljapkin hat sich bereits auch Gedanken um die Deutung des auf der Umschrift genannten „Dieners des Herrn Ilija" gemacht und schließlich vorgeschlagen, den Erzbischof Ilija-Joan von Novgorod aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit dem Besitzer dieses Kreuzes zu identifizieren. Mjasoědov hat in seiner Untersuchung diese Vermutung zwar abgelehnt und durch eine andere Hypothese ersetzt, aber auch für ihn bleibt Novgorod der Herkunftsort des Reliquiars. Denn er meint in der Fürbitte des Ilija auf dem Rande des Enkolpions den Namen einer Novgoroder Straße mit Sicherheit endecken zu können: Ljudgoščaja (ulica)[79], aus der tatsächlich ein Kreuz mit Inschrift als Stiftung aus dem Jahre 1359 überliefert ist[80]. Dieses Zeugnis eines gestifteten Kreuzes aus diesem Novgoroder Bezirk ist es wohl in erster Linie gewesen, was Mjasoědov daran denken ließ, in dem „Jerusalemer Kreuz" eine Parallele aus dem 13. Jahrhundert vor sich zu haben und in dem hier genannten Stifter Ilija einen sonst unbekannten Einwohner dieser Novgoroder Straße zu erblicken.

So verblüffend eine solche Argumentation zunächst vielleicht wirkt, sie steht auf zu schwachen Füßen, um einer kritischen Prüfung standzuhalten und zu überzeugen. Die Lesung jener strittigen Stelle ist, wie schon bemerkt, gänzlich ungewiß und der Vorschlag Mjasoědovs m. E. daher nicht akzeptabel. Der Name jener Novgoroder Straße ist in der entzifferbaren Buchstabenfolge jedenfalls nicht enthalten. Damit entfallen alle Schlußfolgerungen Mjasoědovs über die Entstehung des „Jerusalemer Kreuzes". Ob seine These von der Zuweisung der punktierten Schrift in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts wirklich stichhaltig zu begründen ist, kann wohl nur ein sehr erfahrener Kenner der altrussischen Epigraphik entscheiden. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die von Mjasoědov angeführten Charakteristika des einen Schrifttypus nicht auf diesen beschränkt sind, ganz davon abgesehen, daß ich mich auch

[78] Šljapkin S. 44 f.

[79] Mjasoědov S. 14, danach auch Tichomirov (s. Anm. 42) S. 158 und Rybakov (s. Anm. 6) S. 472. — Diese Straße ist zuerst a. 1230 in der zweiten Novgoroder Chronik genannt. In der ersten Novgoroder Chronik finden sich zahlreiche Nachrichten vom 14. Jahrhundert über die Ljudgošča ulica, vgl. die neue Ausgabe der Moskauer Akademie: Novgorodskaja pervaja letopis', staršego i mladšego izvodov, o. J.

[80] Orlov S. 90 Nr. 128 (Großes Holzkreuz mit Aufschrift).

seiner Zuweisung der einzelnen Inschriftenpartien zu der einen oder anderen Gruppe nicht immer anschließen kann[81]. Daß sowohl die Stilelemente des Reliquiars als auch ein großer Teil der Inschriften zweifellos mehr für das 12. Jahrhundert spricht, wird auch von Mjasoědov nicht bestritten.

Nun scheint es mir aber sehr viel richtiger, den Stifter und Eigentümer dieses wertvollen Enkolpions unter den führenden Geistlichen zu suchen als in der breiten Masse der Handwerkerschaft, und ich halte darum die These Šljapkins, in dem Ilija unseres Reliquiars den Novgoroder Erzbischof Ilija-Joan zu sehen, für ernsthafter Beachtung wert. Zwar gibt es, das sei nochmals ausdrücklich wiederholt, weder linguistische noch paläographische Indizien oder irgendwelche anderen direkten Zeugnisse, die für Novgorod als Entstehungsort sprechen. Aber gewisse Überlegungen geben dieser Vermutung immerhin einiges Gewicht.

Novgorod ist in jener Zeit nicht nur ein blühendes Handels- und Verkehrszentrum[82], sondern es stellt zweifellos auch eine Handwerkersiedlung bedeutenden Ausmaßes dar, in der Gold- und Silberschmiede nicht fehlen, in deren Werkstätten kostbare Kirchengeräte hergestellt werden. Forschungen in neuerer und neuester Zeit haben diese Tatsache in ein helleres Licht gerückt[83], und allein schon das Verzeichnis der altrussischen Inschriften läßt erkennen, welch hohen Anteil gerade das Novgoroder Kunsthandwerk an der Produktion des vormongolischen Rußland gehabt haben muß[84]. In diesem aufblühenden Novgorod des 12. Jahrhunderts mit seinen weltweiten Verbindungen lassen sich damals bereits alle die Heiligen nachweisen, die in unserem Enkolpion durch Reliquien vertreten sind. Für ihre Verehrung werden während dieses 12. Jahrhunderts zahlreiche Kirchen und Kapellen gebaut: Die Kirche des Propheten Ilija war im Jahre 1108 errichtet worden; sie brannte 1144 ab, wurde aber zwei Jahre später erneuert und im Jahre 1198 in

---

[81] Vgl. oben Anm. 39. Mjasoědov S. 13 hält für das 13. Jahrhundert folgende Merkmale für charakteristisch: 1. häufige Ähnlichkeit und Gleichartigkeit von Ѵ und Н (vgl. auch B. Horodyski, Podręcznik paleografii ruskiej, 1951, S. 37 f. und E. Ph. Karskij, Slavjanskaja kirillovskaja paleografija, 1928; 2. über der Mitte liegenden Querschrich des Buchstaben И. — Ferner soll für die Buchstaben Б und Ъ der untere geometrische Teil zu voller Buchstabenhöhe sich erheben. Auch die wellenförmige Zeichnung einzelner Buchstaben hält Mjasoědov für eine Erscheinung des 13. Jahrhunderts.

[82] Vgl. den ausgezeichneten Überblick von P. Johansen, Novgorod und die Hanse, in: Städtewesen und Bürgertum als geschichtliche Kräfte, Gedächtnisschrift f. F. Rörig 1953, S. 121 ff. und N. G. Porfiridov, Drevnij Novgorod, 1947.

[83] A. V. Arcichovskij, Novyje otkrytija v Novgorode. Doklady sovetskoj delegacii na X meždunarodom kongresse istorikov v Rime, 1955.

[84] Vgl. Orlov und Rybakov passim.

Stein erbaut[85]. Zusammen mit dem Gotteshaus für Konstantin und Helena wurde dem heiligen Vasilij von Caesarea im Jahre 1151 eine Kirche gestiftet, und dem heiligen Ipatij Gangrskij wurde im Jahre 1183 durch Erzbischof Rjadko eine Kirche errichtet. Von der Stiftung einer Kirche Peter u. Paul[86] erfahren wir erstmals im Jahre 1146, vier Jahrzehnte später von einer zweiten. 1154 wurde die Kirche des heiligen Sava gebaut. Einen Altar des Apostels Johannes (Joan Bogoslov) gab es für diese Zeit in der Hl. Sophia. Im Jahre 1152 brannte die Kirche des Erzengels Michael ab, 1176 wurde sie erneuert, fiel aber 13 Jahre später wieder einem Brande zum Opfer. Im letzten Jahrzehnt (1194) entstand eine Kirche zu Ehren der Kreuzerrichtung (Vozdviženija Kresta); im 13. Jahrhundert sind auch Raphael und Matthäus als Schutzpatrone von Kirchen nachweisbar, und im Jahre 1300 wurde die Kirche des heiligen Lazar auf der Sophienseite abgebrochen.

Im Novgorod des 12. Jahrhunderts begegnet uns demnach die Verehrung fast aller der Heiligen, deren Reliquien wir in unserem Enkolpion wiederfinden. Es fehlen in der chronikalischen Überlieferung lediglich die heilige Pelagia, deren Grabstätte zu besuchen Pflicht aller Pilgerreisenden war, und der heilige Joan Kuščnik (od. Calybita). Von ihrer Verehrung durch die russischen Pilger wissen wir aber aus den Darstellungen der Wallfahrt des Novgoroder Ezbischofs Antonij sowie aus dem Leben des Mönches Daniel, der uns auch von dem Grab der Gottesmutter und der Post'nica des Herrn berichtet. Ferner hat Šljapkin darauf hingewiesen[87], daß gerade aus Novgorod viele Pilgerreisen zu den heiligen Stätten in den Jahren 1163/68 bezeugt sind, auf denen Reliquien gesammelt wurden, so auch vom Fürsten Jurij, der als Sohn des Andrej Bogoljubskij von 1172 bis 1175 Fürst in Novgorod gewesen ist, zu einer Zeit also, als auch Ilija-Joan das Amt des Erzbischofs verwaltet hat. Auch späterhin bis zum 14. Jahrhundert finden sich Belege für die Sammlung von Reliquien aus Konstantinopel und dem Heiligen Land in Novgorod[88]. Gewiß stellen solche Überlegungen keinen schlüssigen Beweis für die Herkunft des „Jerusalemer Kreuzes“ dar. Da aber weder stilkritische[89] noch sprachliche Argumente gegen sie sprechen und da sowohl

---

[85] Die Belege für diese und die folgenden Angaben sind in der Novgoroder Chronik (vgl. Anm. 79) unter den betreffenden Jahren bzw. bei Šljapkin S. 45 zu finden.

[86] Zu erinnern ist auch an die berühmte Korsuner-Ikone aus dem 12. Jahrhundert in der Novgoroder Sophienkirche mit der Peter und Paul-Darstellung.

[87] Vgl. Šljapkin S. 45, insbes. Soobšč. Prav. Palest. Obšč. VIII, 1897, S. 499.

[88] Mjasočdov S. 15 f. Vgl. auch N. G. Porfiridov S. 229 ff.

[89] Hervorgehoben sei, daß auch Ainalov in seiner Rezension der Arbeit Šljapkins (s. Anm. 3) die Entstehung in das 12. bis 13. Jahrhundert setzt (S. 39).

der kostbare Gegenstand selbst als auch die Umschrift nahelegen, die Person des Stifters unter den geistlichen Würdenträgern zu suchen und nicht in der Schicht der Kaufleute und Handwerker, halte ich diese Hypothese jedenfalls für wahrscheinlicher und begründeter als jede andere, die bisher zu der Herkunftsfrage aufgestellt worden ist. Dabei sei ausdrücklich die Möglichkeit zugegeben, daß der Stifter das Kapselreliquiar vielleicht in einem halbfertigen Zustand aus Konstantinopel mitgebracht hat und erst von einem russischen (Novgoroder?) Meister das Bild- und Schriftwerk zu den aus Palästina und Byzanz stammenden Heiligtümern herstellen ließ. Auf keinen Fall aber wird man künftig das „Jerusalemer Kreuz" als eine byzantinisch-südslavische Arbeit bezeichnen dürfen, sondern höchstens als ein byzantinisch-russisches Werk, und ebenso scheinen mir alle Vermutungen über einen häufigen Besitzerwechsel hinreichend widerlegt zu sein: in Altrußland — wahrscheinlich in Novgorod — hat der Stifter Ilija in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts unser „Jerusalemer Kreuz" zur Aufnahme einer Kreuzreliquie und der anderen gesammelten und bezeichneten Heiligtümer bestimmt, und von hier muß es in den Besitz der Hildesheimer Kirche gekommen sein. Damit entfällt auch die von Pater Ammann vorgebrachte Hypothese, unser Jerusalemer Kreuz sei aus Konstantinopel von dem Hildesheimer Domherrn von Steinberg zu Beginn des 15. Jahrhunderts mitgebracht worden[90], ganz abgesehen von der Tatsache, daß die Maße des Holzkreuzes in der Spitze des Turmreliquiars des Domherrn von Steinberg aus dem Jahre 1412 nur schlecht zu unserem Enkolpion passen[91]. Auch Ammanns Ansicht, das in der Aufzählung der Kostbarkeiten im Domschatz i. J. 1438 genannte *sulvern cruce verguldet, myt eynen sydenen corden, darup is gegraven eyn crucifixus dat me dem prestern an den hals henget, wenne myt den hilghen ghet*[92], könne nicht mit unserem Jerusalemer Kreuz identisch sein, weil dieses „nie vergoldet" war, ist durch den neuen Befund[93] widerlegt. Vielmehr scheint mir gerade in dieser Feststellung, unser „Jerusalemer Kreuz" sei unzweifelhaft einst vergoldet gewesen, — womit nur die älteren Beobachtungen deutscher und russischer Kunstsachverständiger bestätigt werden[94], — ein gewichtiges Indiz für die Annahme zu

[90] A. M. Ammann S. 132.

[91] Die 0,9 cm dicken Balken des Holzkreuzes passen nicht in das silberne Kapselreliquiar, das geschlossen nur eine Höhe von 1 cm hat. Die beiden Balken von je 6,3 cm Länge füllen andererseits das „Jerusalemer Kreuz" nicht aus (10 zu 11 cm). Die restlichen Reliquien müßten dann in den Kreuzenden gelegen haben und nicht an den sinnvoll geordneten Plätzen, die die Inschriften genau bezeichnen.

[92] Vgl. R. Herzig, Der Dom zu Hildesheim und seine Kunstschätze, 1911, S. 75.

[93] Vgl. oben Anm. 11.

[94] R. Herzig S. 75; A. Zeller, Kunstdenkmäler II, 4, S. 89, dazu o. Anm. 9.

liegen, daß unser Kreuzreliquiar sich schon damals im Hildesheimer Domschatz befunden habe[95]. Da ein anderes vergoldetes Silberkreuz sich auch in den späteren Verzeichnissen des Domschatzes nicht nachweisen läßt, gewinnt diese Vermutung größte Wahrscheinlichkeit. Darum ist auch die Ansicht Šljapkins zu verwerfen, unser Kreuzreliquiar sei von Novgorod wahrscheinlich durch die Schweden in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges nach Deutschland gekommen[96]. Vielmehr wird man an Beziehungen während des Mittelalters denken müssen, durch die dieses Reliquiar aus Rußland in den Besitz der Hildesheimer Kirche gelangt ist. Wie und wann das geschehen ist, bleibt freilich völlig im Dunkel. Die Vermutung Rybakovs[97], russische Kaufleute hätten vielleicht dieses Enkolpion nach einem mißglückten Raubüberfall der S. Godehard-Kirche zum Dank gestiftet, erscheint mir als wenig glaubwürdig. Der fabulöse Bericht über diese „perigrinantes de Ruzia“ in der Translatio S. Godehardi[98], die 1132 abgefaßt ist, weist uns lediglich darauf hin, daß es auch in der vorhansischen Zeit Beziehungen zwischen dem Deutschen und dem Kiever Reich gegeben hat[99]. Ihre politische Seite ist schon häufig untersucht und behandelt worden. Ihre wirtschaftliche und kulturelle ist kaum bekannt und wird nur wenig beachtet[100]. Die Zeugnisse hierfür sind vor der Aufsegelung Livlands und der Erschließung des Ostseeraumes durch den deutschen

---

[95] Wie Rybakov S. 472 zu der Behauptung kommt, unser „Jerusalemer Kreuz“ habe unfraglich dem Schatz der St. Godehard-Kirche angehört und sei erst im Beginn dieses Jahrhunderts Bestandteil des Domschatzes geworden, ist unerfindlich. Nirgends findet sich hierfür ein Anhaltspunkt. Bekanntlich führt schon Kratz in seiner Beschreibung des Domschatzes das „Jerusalemer Kreuz“ auf.

[96] Šljapkin S. 45.

[97] Rybakov S. 472 n. 60.

[98] MGSS XII. S. 642.

[99] Vgl. G. Vernadski, Kievan Russia, 1948, S. 337 ff., ferner im einzelnen die Arbeiten von Th. Ediger, Rußlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie, Diss. Halle 1911; F. Braun, Rußland und die Deutschen in alter Zeit, Germanica, Festschrift f. E. Sievers 1925; ders., Das Historische Rußland im nordischen Schrifttum des 10. bis 14. Jahrhunderts, Festschr. f. E. Mogk 1924; M. F. Šajtan, Germanija i Kiev v XI v. 1927; R. Bloch, Verwandtschaftliche Beziehungen des sächsischen Adels zum russischen Fürstenhause im 11. Jahrhundert, Festschr. f. A. Brackmann 1931; N. de Baumgarten, Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle, Orientalia Christiana IX, 1, 1927. Eine neue Durcharbeitung des gesamten Materials über das Verhältnis des Kiever Rußlands zum Abendland unter Heranziehung auch mancher älteren russischen und polnischen Arbeiten wäre m. E. lohnend und notwendig (vgl. das vorzügliche Werk von A. Florovskij, Čechi i vostočnye Slavjane, 1935).

[100] Über die Beziehungen zwischen Regensburg und Kiev vgl. V. G. Vasilievskij, Drevnjaja torgovlja Kieva s Regensburgom. Žurn. Min. Narod. Pro. Bd. 258, 1888, S. 121—150.

Kaufmann im Zeitalter der deutschen Ostkolonisation gewiß nicht sehr häufig[101]. Aber sie fehlen nicht ganz, und sie dürfen nicht unterschätzt werden. Die Kontakte dürften auch in der ottonischen und salischen Zeit bestanden haben, sowohl über Böhmen und Polen (Regensburg, Prag, Krakau) als auch über die Ostsee, was die historischen Nachrichten von der Raffelstädter Zollrolle an sowie der Einstrom westlicher, besonders deutscher Münzen in das Kiever Rußland seit der Mitte des 10. Jahrhunderts deutlich genug bezeugen. Eine Aufarbeitung dieser zahlreichen Münzfunde im gesamtosteuropäischen Raum nach ihrer geographischen und chronologischen Verteilung stellt eine dringliche Aufgabe der Forschung dar, die zu einer Klärung der wirtschaftlichen und kulturellen Kontakte zwischen dem Kiever Rußland und dem Abendland in dieser Epoche schriftarmer Überlieferung beitragen könnte. Das aber ist nur bei voller Vertrautheit mit dem russischen Material möglich.

Ob unser „Jerusalemer Kreuz" bereits im Zuge dieser frühen vorhansischen Verbindungen, also kurz vor oder nach 1200, nach Hildesheim gelangt ist oder erst nach der Herstellung enger und regelmäßiger über Novgorod laufender Handelsbeziehungen, ist nicht zu entscheiden. Die Wahrscheinlichkeit spricht eher für die zweite Möglichkeit, für die Zeit des 13. bis 15. Jahrhunderts, in der gerade die Verbindungen zwischen Novgorod und dem niederdeutschen Raum besonders eng waren. Damals, so scheint mir, dürfte unser vergoldetes Kapselreliquiar vielleicht von einem niederdeutschen Handelsherren in Novgorod erworben oder auf eine andere uns unbekannte Weise als Ehrengabe in den Besitz der Hildesheimer Domkirche gekommen sein. Vielleicht ergibt eine Überprüfung der Hildesheimer Überlieferung noch nähere Aufschlüsse über wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zu jenem östlichen Handelszentrum am Volchov, die diese Vermutungen stützen könnten.

So schließt diese Untersuchung mit zwei ungelösten Fragen, einer textlichen und einer historischen: die Umschrift auf dem Rand unseres „Jerusalemer Kreuzes" ist nur lückenhaft gedeutet, und das Wie und Wann der Erwerbung des Enkolpions durch die Hildesheimer Kirche bleibt ungeklärt. Trotz dieser bedauerlichen Mängel aber scheint mir die Beschäftigung mit diesem auf deutschem Boden einzigartigen Kunstwerk russischer Provenienz nicht nutzlos gewesen zu sein: Es ist, wie ich hoffe, gelungen, eine Klärung der Inschriften des Bildwerkes zu erreichen, daraus Sinn und Zweckbestimmung unseres Enkolpions als Aufbewahrungs-

[101] Vgl. die neueste Zusammenstellung für den späteren hansischen Bereich durch P. Johansen, Hans. Geschbl., 73, 1955, S. 1 ff., ferner H. Ludat, Ostsee und Mare Balticum, Z. d. V. f. schlesw.-holst. Gesch., Bd. 72, 1952, S. 15 ff.

ort einer Kreuzreliquie zusammen mit anderen kostbaren palästinensischen und byzantinischen Heiligtümern zu erkennen und schließlich die widerspruchsvollen Ausdeutungen und Vermutungen in der bisherigen Literatur kritisch zu überprüfen.

Das Bild, das sich auf diese Weise von unserem Reliquiar in dem Hildesheimer Domschatz gewinnen läßt, ist somit geeignet, unseren Blick auf historische Zusammenhänge zu lenken, von denen die deutsche mittelalterliche Überlieferung nur wenig zu berichten weiß und deren Aufhellung zu einer der reizvollsten, aber auch schwierigsten Aufgaben unserer mittelalterlichen Geschichtsforschung gehört, zu deren Bewältigung in erster Linie sich Quellenkritik, Archäologie und Sprachwissenschaft mit verwandten Disziplinen vereinigen müssen.

Die Bedeutung des Tragischen für das Verstehen der Geschichte bei Hegel und Goethe

von Werner Schultz

Es ist heute allgemein anerkannt, daß das Tragische im Denken Hegels wie Goethes eine wichtige Rolle spielt. Doch bedarf es noch einer eingehenden Untersuchung, ob und wie weit Hegel und Goethe den Menschen als tragisches Sein verstanden haben. Das Resultat dieser Untersuchung würde eine letzte Durchleuchtung der Geschichtsdeutung beider Männer zur Folge haben, und zugleich ihr gegenseitiges Verhältnis, das noch immer umstritten ist, fester bestimmen.

Die Wesenszüge des Tragischen verlaufen in folgenden Strukturen. Das Tragische setzt eine Gegensätzlichkeit voraus, deren Kräfte in einem Kampf mit einander um Sein und Nichtsein begriffen sind. Die Gegensätzlichkeit sowohl wie der Kampf sind schicksalhaft notwendig. Damit ist gleichzeitig gesagt, daß das Tragische von einem Geheimnis umwittert ist, das durch menschliches Denken nicht auflösbar ist. Es ist einfach da und muß in seiner Rätselhaftigkeit hingenommen werden. Der tragische Konflikt führt unweigerlich zum Untergang, sei es als Vernichtung der Gesamtexistenz des Menschen überhaupt, sei es als letztes Scheitern dieser Existenz vor der Erreichung ihres Zieles. Das tragische Leid ist also in diesem Leben absolut. Wie das Dunkel des Tragischen nicht erhellt werden kann, so darf auch das Leid nicht nachträglich durch Versöhnung oder Erlösung beseitigt werden. Es ist das letzte Wort des Tragischen. In diesem Sinne bemerkt Hebbel in seinem Tagebuch: „Ich denke viel darüber nach, was die Rezensenten das Versöhnende in der tragischen Kunst nennen. Es gibt keine Versöhnung. Die Helden stürzen, weil sie sich überheben". Dagegen gehört die Schuld im ethischen Sinne schon darum nicht in den Wesensbereich des Tragischen, weil alles in ihm schicksalhaft bestimmt ist. Dennoch gibt es tragische Schuld, wie in den meisten Tragödien das Ende des Helden als dessen Schuld gekennzeichnet wird, obgleich dies Ende von vornherein als notwendig erschien. Auch diese Paradoxie ist einfach als Faktum hinzunehmen. Hebbel hat sie in seinem Wort über das Drama formuliert: „Das Drama . . . darf nicht müde werden, die ewige Wahrheit zu wiederholen, daß das Leben als Vereinzelung, die nicht Maß zu halten weiß, die Schuld nicht bloß

zufällig erzeugt, sondern sie notwendig und wesentlich mit einschließt und bedingt."

Im Zeitalter Goethes und Hegels gab es zwei typische Formen der Anthropologie, die sich in größter Distanz zu der entwickelten Idee des Tragischen befinden: die prometheische und die humanistische Anthropologie. Die prometheische Anthropologie geht von der apriorischen Einheit göttlichen und menschlichen Seins aus. Das Menschentum, das sie deutet, ist nichts anderes als die schöpferische, sieghafte, sich unbegrenzt vollendende Ausgestaltung dieser Einheit im Sinne des „Leben ist ewig, denn ich bin". Sie weiß also weder um unbedingte Gegensätzlichkeit, noch um Rätselhaftigkeit, noch um Untergang. Dagegen weiß die humanistische Anthropologie zunächst um die Gegensätzlichkeit von Ich und Welt, von Gut und Böse, von Ewigkeit und Zeit, von Leben und Tod, von Freiheit und Notwendigkeit. Aber es ist keine unbedingte Gegensätzlichkeit. Da auch diese Anthropologie von der Voraussetzung ausgeht, daß das Ich im Ewigen sich gründet, folgt sie der Auffassung, daß die Gegensätzlichkeit sich von diesem Ich aus überwinden und zu einer vollendeten Totalität zusammenschließen läßt. Auch für sie gibt es daher keine Einbruchsstelle des Tragischen im menschlichen Sein Denn wird der Mensch unter tragischem Aspekt gesehen, so wird damit zugegeben, daß seinem Erkennen und Wollen eine unbedingte Grenze gesetzt ist, daß die letzte von ihm erreichbare Stufe in seinem diesseitigen Leben nicht Vollendung ist, sondern das Scheitern, das Zerbrechen, der Untergang.

Im Gegensatz zu diesen Formen der Anthropologie, die zuletzt in dem magischen Idealismus der Romantik gipfeln, hat Hegel von Anfang an ein starkes Organ für die Bedeutung des Tragischen im Leben des Menschen gehabt. Dieser Sachverhalt hat daher H. Glockner veranlaßt, die ganze Weltanschauung Hegels als Pantragismus zu bezeichnen, wodurch zum Ausdruck gebracht wird, daß das Tragische nicht nur ein gelegentlicher Einschlag im Denken Hegels ist, sondern daß seine ganze Weltschau wesentlich von ihm bestimmt ist[1]. Glockner bemerkt: „Ich habe den Panlogismus des Hegelschen Systems in den Pantragismus der Hegelschen Weltanschauung aufzuheben versucht". Das Wesentliche und „wahrhaft Ewige" der Philosophie Hegels sei nicht ihr Panlogismus, sondern ihr Pantragismus[2]. Besteht diese These zu Recht, dann wäre damit die für die vorliegende Untersuchung entscheidende Feststellung, Hegel wisse — im Gegensatz zu dem reifen Goethe — nicht um eine unbedingte

[1] Vgl. H. Glockner, Hebbel und Hegel, Preußische Jahrbücher 1922; Ders., Hegel 2 (1940) S. XVII f., 85, 331 ff., 436 ff.
[2] Glockner, Hegel 2 S. XVII.

Grenze, in der Tat aufgehoben. Sie bedarf daher einer besonders sorgfältigen Prüfung.

Unter dem Einfluß seiner früheren Beschäftigung mit den Werken der großen griechischen Tragiker und den Dramen Shakespeares, durch die er auf den Begriff des Schicksals geführt wurde, sieht Hegel bereits in der Zeit seiner Jugendfragmente das Leben der Völker und Menschen, das Schicksal des jüdischen Volkes und des Stifters der christlichen Religion, unter dem Aspekt des Tragischen. Und durch diese Betrachtung wird er dann zu der ungemein bedeutsamen systematischen Erkenntnis weitergeführt, daß das Tragische eine Seinsweise des Lebens ist, daß also Leben ohne schicksalshafte Kollision zweier gegensätzlicher Kräfte und ohne Untergang nicht möglich sei. Das Leben, zunächst das unmittelbare Eine, muß den Schmerz, den Tod, die Schuld in sich aufnehmen oder wie es im Systemfragment von 1800 heißt. „In lebendigem Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt“ [3]. Aber bereits hier kündet sich die Begrenzung des Tragischen an. Tod, Untergang ist das notwendige Schicksal des Lebens. Diese Negationen sind die unvermeidlichen Wunden des Lebens. Aber, wie ausdrücklich gesagt wird: die Wunden heilen, ohne Narben zu hinterlassen. In der Gesamtbewegung des Lebens ist der Untergang nicht das Letzte, sondern die Aufhebung des Todes, die Versöhnung der Gegensätzlichkeit, die Rückkehr des Lebens zur Einheit mit sich selbst. Das Endziel der Bewegung ist das Leben in einer gesteigerten Form, da der Ursinn des Lebens Liebe ist. Dies gesteigerte Leben ist nicht ohne die Tragik des Untergangs. „Wie Herkules durch den Holzstoß hat der Vergötterte nur auch durch ein Grab zum Heros sich emporgeschwungen“ [4]. Hegel hat das Tragische nach den Vorbildern der Antike und Shakespeares in seiner Eigenart durchaus erkannt, seine Schicksalhaftigkeit, sein Geheimnis, seine notwendige Verbindung mit dem Untergang durchaus gesehen. Aber indem er es hineinbaut in die Gesamtdialektik des Lebens und es als Teil dieses Ganzen wertet, nimmt er ihm seine Selbständigkeit, so daß der tragische Untergang sich gleichzeitig als Aufstieg auswirkt, das Negative sich eigentlich als Positivum ausweist, die zunächst festgestellte unbedingte Grenze in dem Augenblick überschritten wird, wo sie aufgerichtet ist. Es ist daher ausgeschlossen, das Ganze dieser Lebensanschauung als Pantragismus zu bezeichnen. Es ist auch dann ausgeschlossen, wenn man das „Aufgehobensein“ des Tragischen im Sinne von Aufbewahrtsein deutet. Selbst wenn man zugibt, daß das Tragische in der Bewegung des Lebens immer wieder aufbricht und auf-

[3] H. Nohl, Die theologischen Jugendschriften Hegels 1907, 347 f.
[4] a. a. O. 347 ff.

brechen muß, ändert das nichts an dem Schlußergebnis, daß es dem positiven Endziel des Lebens untergeordnet bleibt. Hegel sieht nicht, daß das Tragische als selbständige Erscheinung nur dann möglich ist, wenn Gott und Welt bzw. Mensch wie bei den griechischen Tragikern und bei Shakespeare sich in einer ausgesprochenen Gegenüberstellung zu einander verhalten. Indem er das Tragische dieser geschichtlichen Vorbilder nimmt und in seine metaphysische Grundkonzeption des Ganzen und seiner Teile hineinbaut, bricht er ihm gleichzeitig die Spitze.

Was in den Jugendschriften Hegels oft nur andeutungshaft vorliegt, wird von dem späteren Systematiker Hegel zu vollendeter Klarheit geführt. Das soeben gewonnene Ergebnis wird wieder aufgenommen von der Bemerkung in dem Aufsatz über die „wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" aus der Jenaer Zeit[5] über „die Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt": „daß es sich ewig in der Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt". Das entspricht genau der Lebensbewegung, die in den Jugendschriften aufgezeigt wurde, nur daß jetzt die dort vorhandene dunkle Schicksalhaftigkeit des Tragischen aufgelichtet und entschwert erscheint durch den Hinweis auf den Vorgang des Spiels, wodurch der Ernst des Tragischen fast beseitigt wird, und unsere Analyse des gleitenden Übergangs von Tod zum Leben sich bestätigt. Dennoch ist zuzugeben, daß das Tragische in den Schriften der Folgezeit von Hegel sehr ernst genommen wird. So spricht er in dem der gleichen Zeit angehörenden Aufsatz über Glauben und Wissen von dem „absoluten Leiden" oder dem „spekulativen Charfreitag", den der reine Begriff in seiner ganzen Härte wiederherstellt, „aus welcher Härte allein die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß" (I, S. 433). Auch in Hegels genialster Leistung, der Phänomenologie des Geistes, läßt sich keine Abwertung des Tragischen feststellen. Das Leben des Geistes muß den Tod in sich aufnehmen und ertragen. Der ganze Vorgang des Erkennens erscheint wie ein Verbrennen, wie ein Opfer, und die Bewegung des Begriffs schließt seine Selbstzerstörung in sich. Die Macht der Negation ist für das Gesamtsein des Menschen von fundamentaler Bedeutung. „Das Herz muß brechen", der Mensch wie ein Phönix sich selbst verbrennen. Wissen heißt immer auch, um seine Grenze wissen, und seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen, wie auch das wahrhafte Wesen der Liebe darin besteht,

[5] Hegel WW I, 500 f. Hegels Werke werden nach der Ausgabe von H. Glockner zitiert.

sich selbst aufzugeben. Daher ist für Hegel die Tragödie die höchste Kunstform. In ihr ist das Substantielle des Geistes zum höchsten Ausdruck gestaltet. Das Individuum löst sich von der sittlichen Substanz. Es will unter bestimmten Umständen einen bestimmten Zweck durchführen, wobei es zum „unausweichlichen Konflikt" kommt. Das ursprünglich Tragische besteht nun darin, daß innerhalb solcher Kollission beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits den wahren positiven Gehalt ihres Zweckes und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen gleichberechtigten Macht durchzudringen im Stande sind, und deshalb . . . in Schuld geraten" (XIV, S. 529). Die Höhepunkte der künstlerischen Gestaltung dieses tragischen Seins sieht Hegel in der Antigone des Sophokles und in Goethes Faust, „der absoluten philosophischen Tragödie" (ebd. S. 556, 564). Man darf die genannten Negationen, die das Tragische bedingen, nicht abschwächen. Man muß zugeben, daß die „Macht der Negation" für Hegel ein entscheidendes Anliegen ist. Ohne sie wäre die dialektische Bewegung des Absoluten gar nicht möglich. Und der Ernstcharakter des Tragischen wird zunächst dadurch noch erhöht, daß das Tragische gleichsam in das Absolute selbst hineingenommen wird. Hegel folgt hier der Gedankenführung Jakob Böhmes, die in der Feststellung ausläuft, daß Gott selbst tragisch ist. In diesem Sinne redet er von dem „fürchterlichsten Gedanken", daß „die Negation selbst in Gott ist" (XVI, S. 30). Das Tragische ist ihm also nicht etwas, das nur die Erscheinung angeht und daher nur Schein ist. Es ist zunächst für ihn härteste, substantielle Wirklichkeit. Aber man darf andererseits die erwähnten Negationen auch nicht nur für sich deuten und in diesem Für-sich stehen lassen. Das wäre nicht einmal im Sinne Hegels selbst, für den die Wahrheit das Ganze ist. Man kann sie daher nur deuten als Teile dieses Ganzen. Und wenn man diese Deutung vollzieht, dann ergibt sich ein wesentlich anderes Bild von dem selbständigen Wert des Tragischen überhaupt. Es fehlt zunächst der Wesenszug des Tragischen als eines undurchdringlichen Geheimnisses, der in den Jugendschriften noch durch den unbestimmten Begriff des L e b e n s erhalten blieb. Indem der spätere Hegel an die Stelle dieses Begriffs den Begriff G e i s t setzt, vollzieht er damit gleichzeitig die Wendung von einem dunklen, nur gefühlsmäßig zu erfassenden Sachverhalt zu einem total logisierbaren Phänomen. Denn das Wesen des Geistes besteht in der Durchsichtigkeit selbst. Der sich erscheinende Geist bringt sich selbst zur Darstellung in einer dialektisch völlig logisierbaren Entwicklung. Und Geist ist Freiheit, deren Wesen darin besteht, „was sie ist, durch sich selbst zu sein" (XIII, S. 22).

Damit erhält aber auch der Begriff des Schicksals eine Bedeutung, die sich mit dem Wesen des Tragischen nicht mehr vereinigen läßt. Hatte Hegel ursprünglich in den Jugendschriften den antiken Begriff des Schicksals in sein Nachdenken über das Leben aufgenommen, wonach das Schicksal wie ein dunkles Verhängnis in das Leben des Menschen eingreift und dieses zum Untergang führt, ohne daß der Mensch sich seiner Macht erwehren kann, so gewinnt das Schicksal jetzt eine viel positivere Funktion, indem es in die durchschaubare, autonome Bewegung des Geistes aufgenommen wird. Es wird zu „der inneren Notwendigkeit" des Geistes, die von diesem selbst gelenkt wird und zuletzt immer positiv ausklingt, da der Geist nicht nur Freiheit ist, sondern auch Güte. „Die Güte ist, daß die Welt ist." „Das Unterscheiden hat kein Recht zu sein, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu sein; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes" (XVI, S. 55 f.). Weil die Grundfaktoren der dialektischen Bewegung des Geistes Freiheit und Güte sind, daher ist das Schicksal jetzt entdämonisiert, und Tod und Untergang sind nicht ein Letztes in dieser Bewegung, sondern nur vorübergehende Momente, die sofort umschlagen in Versöhnung, Totalität und Leben. Über das Tragische hinweg ergibt sich also eine positive aufsteigende Linie und das schicksalhaft-Tragische wird von dieser aufsteigenden Bewegung absorbiert. Es ist daher bezeichnend, daß Hegel mitten in seiner Analyse des Tragischen bemerkt: „. . . so notwendig als die tragische Kollision ist daher drittens auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts. Durch sie nämlich übt die tragische Gerechtigkeit sich zu den Zwecken und Individuen in der Weise aus, daß sie die sittliche Substanz und Einheit mit dem Untergang der ihre Ruhe störenden Individualität herstellt . . . Das wahrhaft Substantielle, das zur Wirklichkeit zu gelangen hat, ist . . . die Versöhnung." (XIV, S. 530). Der wertende Akzent liegt also auf dem positiven Ausklang, und zwar durchaus mit Recht, wenn man bedenkt, daß das Wesen des Geistes Freiheit und Güte ist. Aber Hegel sieht nicht, daß er damit die Bewegung des Geistes zuletzt doch enttragisiert. Denn das Letzte des Tragischen verliert seinen selbständigen Wert, indem es hineingebaut wird in die Gesamtbewegung des Geistes, die als Ganzes gesehen durchaus untragisch ist. Von der Grundkonzeption des Ganzen und seiner Teile aus ist es, wie nun bestätigt wird, unmöglich, dem Tragischen völlig gerecht zu werden, weil die Teile dem Ganzen zu nahe sind, und weil dies Ganze Durchsichtigkeit, Totalität, Freiheit und Güte ist. Hegel hat das Tragische genommen und es hineingebaut in jene humanistische Anthropologie, von der die Rede war. In seiner Auseinandersetzung mit Kant lehnt er dessen Unendlichkeitsbegriff ab, weil es

so langweilig sei, stets eine Grenze zu setzen, ohne damit von der Stelle zu kommen. Die Bewegung, die er konstatiert, und die sich im Menschen verwirklicht, ist nicht das sinnlose Rollen des Steines, wie es in dem Mythos des Sisyphus erscheint. Sie ist höchst sinnhaft, aufsteigend und trägt durchaus die Möglichkeit in sich, zu einem vollendeten Abschluß zu kommen, wie bereits die Analyse von Freiheit und Notwendigkeit bei Hegel zeigte. Von dieser Haltung aus hat er später auch — völlig zu Unrecht — die griechische Tragödie gedeutet: ihr Schluß sei „die Versöhnung, die vernünftige Notwendigkeit". Die Inhaltlichkeit des Geistes ist zuletzt doch von einem positiven Glanz überstrahlt, der das Negative absorbiert, wie er den Satz „Gott ist die Liebe" einmal so deutet: Gott ist „dies Unterscheiden und die Richtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens", mit dem es kein Ernst sei, das ebenso als a u f g e h o b e n gesetzt sei (XVI, S. 227).

Diese Entwertung des Tragischen wird nun bestätigt durch Hegels Geschichtsphilosophie. Die Analyse der welthistorischen Individuen bei Hegel, jener Brennpunkt der Geschichte, ergibt die Absorbierung des Tragischen von der Idee her. Wieder ist das Tragische vorhanden. Die großen Individuen sind nicht glücklich gewesen und wollten es nicht sein. Sie wählten Mühe, Kampf, Arbeit. Sie mußten den Untergang wählen. „Die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Aber das Ganze ihres Daseins ordnet sich ein in den Fortschreitungsgang des allgemeinen Geistes. Die allgemeine Idee hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaften in den Kampf, sich abzureiben". Aber das Eigentliche der großen Gestalt bleibt als Stufe in der Aufwärtsentwicklung der Idee. Das Tragische wird hier deutlich auf den Bereich des äußeren Besonderen, Zufälligen, Partikulären beschränkt. Es ist nur Mittel, durch das sich der absolute Endzweck, der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, realisiert. Aber durch seine Einordnung als Mittel in einer im ganzen durchaus positiv sich vollziehenden Aufwärtsbewegung verliert es seine eigentliche Prägnanz, seinen genuinen Sinn.

Die gleiche Wertung erfährt das Tragische in Hegels Gesamtdeutung der Geschichte. Gewiß ist es nicht mehr das Geschichtsbild der Aufklärung, das Hegel gestaltet: jenes fast mühelose Sichentfalten der Humanitätsidee, deren stufenweiser Aufstieg sich mit mathematischer Sicherheit vorausberechnen läßt, deren Glanz als Ausdruck einer allmächtigen Güte alles Dunkle und Negative bedeutungslos werden läßt. Hegel weiß, daß die Liebe aus dem unendlichen Schmerz sein muß, daß die Idee der Liebe zur „Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herabsinkt, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt"

(II, S. 23). Er ist sich dessen wohl bewußt, daß die Aufklärung, „diese Eitelkeit des Verstandes", Gott „hohl, leer und arm" gemacht hat (XV, S. 47, XVI, S. 353). Er baut das Tragische und das relative Geheimnis in die geschichtliche Bewegung ein. „Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glückes sind in ihr leere Blätter. Der Weltgeist selbst fordert das Opfer des Glücks. Die Geschichte ist die Schädelstätte des absoluten Geistes" (II, S. 620), da dieser sich in der Abgestuftheit seiner Verwirklichung ständig relativieren muß. Im Weltgeist selbst ist ein „harter unendlicher Kampf gegen sich selbst". „Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst." Die Weltgeschichte ist daher die Stätte eines dauernden Kampfes zwischen der Unbändigkeit des natürlichen Willens und des Willens zur Freiheit. Der Geist muß sich durch die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten „hindurchringen". Dazu bedarf es einer „harten Arbeit". „Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen" (XV, S. 293). Wie es zum Wesentlichen und Ausgezeichneten des Menschen gehört, daß er sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen muß (XVI, S. 267), daß er der Kampf ist zwischen Natur und Geist, eine Einheit dessen, was sich schlechthin flieht, so ist auch die Geschichte eine Stätte dieses Kampfes.

Dieser Kampf hat zweifellos einen tragischen Einschlag, insofern er notwendig aus dem Wesen des Geistes folgt und notwendig jeweils zum Untergang führt. Aber als Ganzheit betrachtet ist er nicht tragisch, insofern die tragischen Momente doch wieder einem Prozeß eingegliedert werden, der ebenso notwendig wie zum Tode auch in aufsteigender Linie zum Leben führt. Er kann schon darum nicht tragisch sein, weil die Gegensätzlichkeit, die ihn bedingt, keine unbedingte ist, wie es das Wesen des Tragischen fordert. Die Grundkonzeption des Ganzen und seiner Teile läßt diese Unbedingtheit nicht zu. Die Natur ist nur der sich entfremdete Geist, aber sie bleibt Geist. Alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in das Allgemeine, oder religionsphilosophisch gesprochen: „in aller Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus". Das Tragische ist dann doch — von oben her gesehen — wiederum nur Schein, Spiel. Gewiß — der lebendige Geist muß, um zu bejahen, verneinen, um aufzubauen, einreißen, um Neues zu schaffen, zerstören, um sich lebendig zu erhöhen, sich opfern und sterben. Aber das Ganze dieser Bewegung, die zugleich Leben und Tod umfaßt, folgt einer aufsteigenden Richtung. „Aus dem Leben geht Tod, aber aus dem Tod Leben hervor" (XI, S. 112). Der Geist tritt aus dem Untergang

nicht bloß verjüngt hervor wie der Phönix, der ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet, sondern erhöht, verklärt. Die Verjüngung des Geistes bedeutet Läuterung, Erhöhung. Es kann nicht anders sein, weil der Geist die Macht der Freiheit und der Liebe ist. „Er ist lebendig und stark genug, die Einheit hervorzubringen." Der Gegensatz, woraus der Geist mit dem niederen Prinzip hervortritt, der Widerspruch führt zum höheren. Der Gegensatz ist kein unbedingter, das Scheitern nicht ein Letztes, wie das Tragische es fordert. Der Untergang, das Scheitern werden umgriffen von einem sinnvollen Ganzen, das sich kämpfend-fortschreitend auf einen positiven Endzweck hin bewegt. Damit wird das Tragische entdüstert, entmächtigt und in seinem Kerngehalt zerbrochen. „Das ist der Fortschritt der Idee überhaupt, und dieser Standpunkt muß für uns in der Geschichte das Letzte sein. Das Nähere, daß es überhaupt vollführt ist, das ist die Geschichte; daß noch Arbeit vorhanden ist, gehört der empirischen Seite an." Die Weltgeschichte ist das wirkliche Werden des Geistes und darum „die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes", die „Versöhnung des Geistes" (XI, 42). Am Ende dieses gewaltigen Dramas steht nicht der Tod, das Nichts, sondern die Heimkehr in die Einheit, die Versöhnung, das Vernichten der Nichtigkeit. Die Geschichtsphilosophie Hegels bestätigt das Endergebnis seiner Anthropologie: das Tragische ist aufgenommen und zugleich entmächtigt. Man hätte nur dann ein Recht gehabt, sein Geschichtsdenken als Pantragismus zu bezeichnen, wenn er nachgewiesen hätte, daß der Gesamtablauf der Geschichte mit dem Nichts endet, daß Gott nicht aus diesem Ablauf gerechtfertigt werden könne, daß das letzte Wort über ihren Sinngehalt erst jenseits ihres Ablaufs gesprochen werde, so etwa, wie Berdiajew es neuerdings in seiner Geschichtsphilosophie versucht hat. Das Geschichtsdrama, das Hegel gestaltet, ist keine Tragödie.

Geschichtsphilosophie und Anthropologie bestätigen sich also bei Hegel gegenseitig. Dagegen hat Goethe keine abgeschlossene Geschichtsphilosophie gegeben. Er hat gelegentliche negative und positive Aussagen über die Geschichte gemacht und endet zuletzt in einem non liquet, in einer offenen Frage. Die Antwort auf die Frage, ob sein Denken über die Geschichte doch zuletzt in das Denken Hegels einmündet, oder ob er die Geschichte in ihrer Ganzheit als tragisches Geschehen gedeutet hat, kann in der Tat nur von seiner Anthropologie aus gesehen werden. Sie ist also bedingt von dem Ergebnis einer Untersuchung darüber, ob er den Menschen als tragische Existenz verstanden hat. Die Deutung und Wertung des Tragischen bei Goethe ist noch heute in der geistesgeschichtlichen Forschung Schwankungen unterworfen. Im 19. Jahrhundert wurde diese Deutung im wesentlichen beherrscht von einem humani-

stischen Optimismus, die eine radikale Abwertung des Tragischen im Denken Goethes zur Folge hatte. Man folgte den Äußerungen des Dichters gegenüber Zelter und Schiller, wonach er keine Anlage zum tragischen Dichter habe, da seine Natur für das rein Tragische zu konziliant sei. Einen Wandel schuf hier erst die intensive Beschäftigung mit dem Faust-Drama. So enthüllte zuerst die Kampfschrift von Wilhelm Böhm „Faust der Nichtfaustische" (1933) die ganze Unzulänglichkeit jener optimistischen Weltdeutung Goethes, in dem sie das Tragische nun in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rückte. Ihm sind dann die Forschungen von Reinhold Schneider ("Fausts Rettung", 1946), Benno von Wiese („Faust als Tragödie", 1946) und Wilhelm Flitner („Goethe im Spätwerk", (1947) gefolgt. Und neuerdings hat vor allem Erich Franz in seinem Buch „Mensch und Dämon" die wesentlich tragische Lebensschau Goethes hervorgehoben und an dem Faust-Drama illustriert, dessen eigentlicher Kern die menschliche Tragödie ist, die „Ausweglosigkeit der irdischen Tragik", innerhalb derer es nur eine Erlösung gäbe durch die göttliche Gnade. Aber dieser tragischen Gesamtschau gegenüber will Erich Heller in seiner Studie „Die Zwiedeutigkeit von Goethes Faust" (1949) nachzuweisen, daß Faust überhaupt keine Tragödie sei, sondern ein lyrisches Gedicht mit dem Grundpathos einer schneidenden Ironie. Und Karls Jaspers versucht in seiner Schrift „Unsere Zukunft und Goethe" (1949) begreiflich zu machen, daß Goethes Welt vergangen sei, da sein Denken von einer „harmonisierenden Grundauffassung" getragen sei, die überall den letzten Entscheidungen aus dem Weg gehe und darum den Grenzsituationen des Lebens nicht gerecht werde. Diese Schwankungen im Kolorit des Goethebildes zwingen daher zu einer neuen Besinnung über die Frage der Reichweite von Goethes tragischer Lebensschau.

Man muß nun zunächst feststellen, daß wie bei Hegel die griechische Tragödie und das Drama Shakespeares Goethes Idee des Tragischen wesentlich beeinflußt haben. Der junge Herder hatte in seinem Aufsatz über Shakespeare besonders auf die Beziehung des englischen Dramatikers zur Geschichte hingewiesen, die in der Erkenntnis gipfelt, daß über der Geschichte das Tragische waltet, das in dem Wirken dämonischer Persönlichkeiten im Ablauf großer geschichtlicher Ereignisse sich vollzieht. Der junge Goethe schloß sich mit dieser Auffassung Herder an und urteilt wie dieser, daß in dem Drama Shakespeares „die Geschichte der Welt vor unseren Augen an dem unsichtbaren Faden der Zeit" vorbeiwallt. Noch in Wilhelm Meisters Lehrjahren bemerkt er: „Man glaubt vor den aufgeschlagenen, ungeheuren Büchern des Schicksals zu stehen, in denen der Sturmwind des bewegten Lebens saust . . ."

Der junge Goethe erkennt, daß Shakespeares Helden Getriebene des Schicksals sind, obwohl sie in unendlichem Freiheitsgefühl handeln, und daß sie scheitern müssen an dem notwendigen Widerstand der Welt. Sie müssen ihre nur prätendierte Freiheit entfalten und müssen deshalb an dem notwendigen Gang der Ereignisse zu Grunde gehn. Verstand und Vernunft sind dabei ausgeschaltet. Unter dem Einfluß dieser tragischen Welt- und Geschichtsschau Shakespeares hat der junge Goethe seine Tragödien Götz und Egmont geschaffen. Götz kämpft als Verfechter der Idee der persönlichen Freiheit gegen die verderbte Welt des Fürstenstaates seiner Zeit und scheitert an dem Widerstand dieser Welt. Am Ende seines Lebens steht die düstere Zukunftsvision: „Es kommen die Zeiten des Betrugs . . . Die Nichtwürdigen werden regieren mit List, und der Edle wird in ihre Netze fallen." Auch Egmont ist der Meinung, frei sich selbst und sein Volk zu führen gegen eine Welt der Unterdrückung. Aber auch hier erweist sich diese Welt als stärker, und Egmont muß wie Götz an ihrem Widerstand scheitern. Zu spät erkennt er, daß seine Freiheit schicksalshaft bestimmt war und ihn in den Tod führen mußte. „Es glaubt der Mensch, sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und „sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksale gezogen". Es siegt der despotische Wille Albas. Das Volk, das mit Egmont den Führer verloren hat, und damit die große Seele, die alles trug, beugt sich eingeschüchtert der Gewalt. — Die beiden Tragödien sind besonders aufschlußreich für die Geschichtsdeutung des jungen Goethe. Es ist, als wenn die düstere Schau der Reifezeit hier vorweggenommen ist: die Geschichte ein Kampfplatz entgegengesetzter Kräfte, die keine Einheit mit einander eingehen können, sondern sich bekämpfen auf Leben und Tod. Niemand weiß vorher den Ausgang des Kampfes. In einer entscheidenden Stunde sagt Alba: „wie in einen Lostopf greifst du in die dunkle Zukunft; was du fassest, ist noch zugerollt, dir unbewußt, sei's Treffer oder Fehler". Die Geschichte ist unberechenbar. Was die Menschen in diesem Kampf aus eigener Kraft vermögen, ist wenig. Sie werden nach den Worten Egmonts „wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht." Auch das größte ideale Wollen muß in diesem Kampf zerbrechen. Der Kampf endet immer tragisch. Und alle Wesenszüge des Tragischen sind bei Goethe durchaus bewahrt: die Unbedingtheit der Gegensätze, ihre notwendige Kollision, das Geheimnis, aus dem sie heraufsteigen und der notwendige Untergang, mit dem sie enden. Es fällt kein Wort von Versuchung wie bei Hegel. Das Tragische wird nicht hineingebaut in ein systematisches Ganze, das zuletzt doch in einem Positiven endet. Es wird einfach dargestellt und in seiner Selbständigkeit belassen. Keines seiner Momente wird angetastet. Der

junge Goethe gestaltet das Tragische genau im Sinne des späteren Definitivums: „Alles Tragische beruht auf einem unausgleichbaren Gegensatz. Sowie Ausgleichung eintritt oder möglich wird, schwindet das Tragische“ und „Tragisch nenne ich eine Situation, aus der kein Ausweg war, keine Komposition gedenkbar ist“ (Gespräche 3, S. 119; 4, S. 288). In diesem Sinne ist auch die Geschichte die ausweglose Situation tragischer Kämpfe, in denen das Negative, der Betrug, die List, die brutale Gewalt den Sieg davonträgt über das große, ideale Wollen.

In Götz und Egmont hat der junge Goethe eine Tragik besonderer Art gestaltet, die zurückgeht auf den Konflikt zwischen dem idealen Wollen der Helden mit der geschichtlichen Welt, der sie angehören. Daneben hat er eine Tragik in seinem Werther und dem Urfaustfragment dargestellt, die einer Gegensätzlichkeit entspringt, die dem inneren Wesen der Menschen selbst entstammt. Bei Werther ist die Tragik wieder anders akzentuiert als bei Faust. Werther repräsentiert die Tragik des Menschen, der sich ganz auf sich selbst zurückzieht und dabei unwiderstehlich in einen unbedingten Gegensatz zur Welt und zu Gott getrieben wird. In ihm liegt der Drang, sich ins Unendliche zu erweitern, aber dieser Drang stößt auf die unaufschiebbaren Grenzen des Ich, an deren Widerstand er dann in eine derart maßlose Innerlichkeit hineingetrieben wird, daß er notwendig sich selbst und seinen Träger in der Kollision mit der Welt und Gott zerstören muß. Mit dieser Tragik hat Goethe zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch, der sich ganz auf seine Innerlichkeit zurückzieht, dem Untergang verfallen ist. Und er war der Meinung, daß diese tragische Situation des Werthererlebnisses zum Mensch-Sein überhaupt gehört. In diesem Sinne hat er sich noch in seiner Spätzeit über dies „ewige Werthertum“ geäußert: „Gehindertes Glück, gehemmte Tätigkeit, unbefriedigte Wünsche sind nicht Gebrechen einer besonderen Zeit, sondern jedes einzelnen Menschen, und es müßte schlimm sein, wenn nicht jeder einmal in seinem Leben eine Epoche haben sollte, wo ihm der Werther käme, als wenn er bloß für ihn geschrieben wäre.“ Mit der Erhellung dieser Tragik hat Goethe den Bereich der humanistischen Anthropologie endgültig verlassen. Die Werther-Tragik macht offenbar, daß der Mensch, sich selbst überlassen, nicht in der Lage ist, sein Leben zu einer in sich ruhenden Ganzheit vollendend abzuschließen. Je mehr er sich dem Drang seines eigenen Innern überläßt, je mehr wird er in den Konflikt getrieben mit der bedingenden Wirklichkeit, in welchem er schuldlos-schuldig zerbricht.

Die Faust-Tragödie ist im Vergleich zu Werther dadurch besonders akzentuiert, daß nun die tragische Spannung völlig in den Menschen selbst hineingelegt ist. Das Tragische vollzieht sich nicht mehr in dem

Konflikt zwischen Ich und Welt, sondern in dem Konflikt entgegengesetzter Kräfte, die das Wesen des Menschen, sein inneres Schicksal bestimmen. Es ist die Tragik der gespaltenen Existenz, die das eigentliche Zentrum der Anthropologie Goethes bildet. Sie zeigt sich bereits im Urfaustfragment als Konflikt zwischen titanischem Freiheitswillen und dämonischem Getriebenwerden, zwischen Ewigkeit und Augenblick, zwischen Wahrheitstrieb und sinnlicher Gebundenheit, zwischen dem Griff nach den höchsten Werten und dem Schweifen „in der Welt mit allen Sinnen". Diese Gespaltenheit wird dann in der ganzen folgenden Arbeit an dem Drama noch vertieft und weitergeführt bis zu dem Bekenntnis der beiden Seiten in der menschlichen Brust, deren Konflikt permanent und ausweglos ist. Der tragische Konflikt dieser Kräfte, deren Gegensatz ein unbedingter ist, bezeichnet das Wesen der menschlichen Existenz schlechthin, Faust muß daher immer wieder mit seinen Idealen scheitern. Die schicksalhafte Gegensätzlichkeit führt nicht zu einer Rechtfertigung Gottes. Auch am Ende seines Daseins scheitert Faust daran. Fausts Leben selbst ist eine echte Tragödie, die dadurch noch an Ernst gewinnt, daß sie wie die Tragödie Werthers von dem Gefühl der Gottesferne ihres Trägers bestimmt ist. In seinem Leben liegt nicht der zureichende Grund einer Versöhnung. Diese ist reine Gnade.

Das faustische Motiv des tragischen Irrtums im Sinne des „Es irrt der Mensch, solang' er strebt", erscheint in neuer Akzentuierung in Wilhelm Meisters Lehrjahren. Auch Wilhelms Leben ist eine einzige Kette von Irrtümern und Verwirrungen, wie er später selbst erkennt: „Leider habe ich . . . nichts zu erzählen als Irrtümer auf Irrtümer, Verirrungen auf Verirrungen." Auch Wilhelm wird wie Faust getrieben. Er meint selbständig zu handeln, aber in Wahrheit wird sein Streben von einem unbegreiflichen Schicksal in die Irre geführt und läßt es scheitern. Die tragische Macht dieses Schicksals hat Goethe durch zwei Gestalten, Mignon und den Harfner, noch besonders hervorgehoben. Der Harfner selbst schildert die Tragik seines Zustandes mit den Worten: „Ich sehe nichts vor mir, nichts hinter mir als eine unendliche Nacht, in der ich mich in der schrecklichsten Einsamkeit befinde; kein Gefühl bleibt mir, als das meiner Schuld, die doch auch nur wie ein unförmliches Gespenst sich rückwärts sehen läßt. Doch da ist keine Höhe, keine Tiefe, kein Vor noch Zurück, kein Wort drückt diesen Zustand aus . . . Kein Strahl einer Gottheit erscheint mir in dieser Nacht . . ." Eine analoge schicksalshafte Tragik waltet im Leben Wilhelms. In einer Shakespeare-Aufführung übernimmt er symbolhaft die Rolle Hamlets als Darstellung des Menschen, der am Unmöglichen scheitert. Freilich führt der Dichter ihn nicht den Weg der Katastrophe bis zum Ende. Das Ziel seiner Lehr-

jahre ist die Reife zu einer harmonischen Persönlichkeit im Sinne der humanistischen Anthropologie. Aber Wilhelm erreicht dies Ziel nicht im Sinne dieser Anthropologie durch sein eigenes Streben, so daß die Tragik seines Strebens nachträglich aufgehoben wird wie im Vorgang der Versöhnung bei Hegel. Vielmehr gilt es zu beachten, daß das Wunder der Erlösung sich an Wilhelm vollzieht als ein Akt unverdienter Gnade. Sein Streben selbst bleibt wie das Streben Fausts an sich tragisch. Die Tragik wird durch den Akt der Gnade nicht angetastet. „Vergebens klagen wir Menschen uns selbst, vergebens das Schicksal an! Wir sind elend und zum Elend bestimmt, und ist es nicht völlig einerlei, ob eigene Schuld, höherer Einfluß oder Zufall, Tugend oder Laster, Weisheit oder Wahnsinn uns in Verderben stürzen?"

Auch die von Goethe im „Tasso" und in den „Wahlverwandtschaften" gestaltete Tragik bestätigen das bisherige, für die Anthropologie Goethes bedeutsame Ergebnis: es gibt in der Seele des Menschen unbedingt gegensätzliche Kräfte, deren Ursprung in einem unaufhelltbaren Dunkel gehüllt sind, und deren Kollision notwendig zum Scheitern führt. So wird auch Eugenie in der „Natürlichen Tochter" schicksalshaft von diesen dunklen Kräften getrieben:

„Ich habe nichts zu sagen! Unbekannt
Sind mir die Mächte, die mein Elend schufen.
Ich dulde nur dem Wahnsinn mich entgegen."

In allen Fällen wird die Echtheit der tragischen Gesamtsituation des Menschen dadurch bewahrt, daß der Mensch in einer gewissen Ferne zu Gott gesehen wird im Sinne des Wortes aus den Wanderjahren: „Der Mensch ist ein beschränktes Wesen." Dadurch, daß bei Hegel diese Ferne zu Gott fehlte vermöge seiner Konzeption des Ganzen und seiner Teile, wurde das an sich notwendige tragische Element des menschlichen Seins nachträglich aufgehoben. Man könnte demgegenüber einwenden, daß auch Goethe die meisten seiner tragischen Konzeptionen mit dem Ausblick auf Erlösung schließt. So endet die Tragödie Faust mit der Himmelfahrtszene, wie die Wahlverwandtschaften mit dem Hinweis auf eine Vereinigung der im Leben getrennten Liebenden jenseits ihres Todes enden. Doch entwickelt sich diese Versöhnung nicht wie bei Hegel aus dem tragischen Konflikt selbst, sondern aus einem Bereich, der jenseits des menschlichen Daseins liegt. Das Leben der Helden selbst bleibt tragisch. Eine Ausnahme bildet hier nur das Drama Iphigenie. Hier wird die Tragik des Orest nachträglich aufgehoben durch die hohe Menschlichkeit seiner Schwester Iphigenie, obwohl auch hier die Einschränkung

besteht, daß Orest ohne die erlösende Tätigkeit der Schwester aus eigener Kraft nicht aus seiner tragischen Situation hätte heraustreten können. Immerhin könnte man hier die Einflüsse der humanistischen Anthropologie feststellen, wonach der tragische Konflikt durch reine Menschlichkeit zur Auflösung gebracht werden kann. Eine analoge Enttragisierung hat der reife Goethe an den an sich tragischen Irrungen Wilhelm Meisters vollzogen, wenn er in einem Gespräch mit Eckermann bemerkt: „. . . im Grunde scheint doch das Ganze nichts anderes sagen zu wollen, als daß der Mensch, trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höheren Hand geleitet, doch zum glücklichen Ziele gelange" (18. I. 25). Hier ist die Tragik wiederum aufgehoben, wenn auch nicht — wie bei Hegel — durch die freie Tat des Helden selbst oder — wie in der Iphigenie — durch das hohe Ethos eines anderen Menschen, so doch durch eine „höhere Hand", die die Verwirrungen zu einem glücklichen Ende führt. Die Ferne zu Gott ist hier abgelöst durch eine Nähe zu Gott, die freilich nicht identisch ist mit dem wahren Gott Hegels, die sich aber doch so stark auswirkt, daß sich das Tragische in ein Positivum auflöst.

Die aus dem dichterischen Schaffen Goethes gewonnene Anthropologie ist also nicht einheitlich. Goethe sieht zwar überall im Leben des Menschen tragische Spannungen. Er hat keineswegs vor dem Dunklen, Dämonischen, Abgründigen im Leben die Augen verschlossen. Aber er ist auf der einen Seite der Meinung, daß diese Spannungen durch „Bildung" oder durch den Eingriff einer höheren Hand sich schon in diesem Leben lösen lassen, daß also die Tragik sich im Grunde doch als Theodizee erweist. Mit dieser Meinung würde er dann — trotz Differenzierung der Akzente im Einzelnen — in eine unmittelbare Nähe zu Hegel kommen. Auf der anderen Seite aber ist er der Meinung, daß die Tragik in diesem Leben unauflösbar, die diesseitige Situation des Menschen auswegslos ist und notwendig in einem Scheitern endet, daß aber jenseits dieses Lebens eine Versöhnung jener unaufhebbaren Konfliktssituation erfolgt, da der tragende Weltgrund unendliche Güte ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese zuletzt genannte Meinung in dem Schaffen des Dichters einen bei weitem stärkeren Ausdruck gewinnt als jene erste Meinung, die die Grenzen einer humanistischen Anthropologie grundsätzlich nicht durchbricht. Sie wird durch zahlreiche gelegentliche Notizen aus den Briefen und Gesprächen des reifen Goethe unterbaut. Diese Notizen zeigen, daß der reife Goethe in immer größerem Maße zu einer tragisch gebundenen Erkenntnis einer Entwertung des Lebens gelangt ist im Sinne des auswegslosen Rollens des Steines des Sisyphus. Unübertrefflich gewinnt diese Erkenntnis Ausdruck in einem Brief an Zelter vom 19. III. 1818 aus Jena: „Ich stehe wieder auf meiner Zinne über dem rauschen-

den Brückenbogen: die tüchtigen Holzflöße, Stamm an Stamm, in zwei Gelenken, fahren mit Besonnenheit durch und glücklich hinab. Ein Mann versieht das Amt hinreichend, der zweite ist nur wie zur Gesellschaft. Die Scheite Brennholz dilettantisieren hinterdrein; einige kommen auch hinab wo Gott will, andere werden im Wirbel umgetrieben, anderen interimistisch auf Kies und Sandbank aufgeschoben. Morgen wächst vielleicht das Wasser, hebt sie alle und führt sie meilenweit zu ihrer Bestimmung, zum Feuerherd. Du siehst daß ich nicht nötig habe, mich mit den Tagesblättern abzugeben, da die vollkommensten Symbole vor meinen eigenen Augen sich ereignen." Das Leben also eine „Scheitholzflöß-Anarchie" mit Wirbeln und Sandbänken, alle Scheithölzer getrieben von der unberechenbaren Gewalt des Wassers, und alle enden in der Vernichtung, dem Feuerherd. Dann wieder vergleicht er das „leidige Ritornell unseres vaudevilleartig hinschlendernden Lebensganges" mit dem „alten Märchen der tausend tausend- und immer noch einmal einbrechenden Nacht", in welchen der ihn berührende Personenkreis, wie ein Konvolut sibyllischer Blätter eins nach dem andern, von Lebensflammen aufgezehrt, in der Luft zerstiebt" (an Zelter, 19. III. 27), um zuletzt zu dem resignierenden Schluß zu kommen, man müsse wohl mit 82 Jahren die liebe leidige Welt in ihrem vieltausendjährigen Narrenleben in Gottes Namen fortwandeln lassen (an Zelter am 9. VI. 31), wie ihm viele Jahre vorher bereits in Rom die Geschichte wie ein geistloses Maskenspiel erschienen war, in welchem dasselbe Stück in immer wieder anderen Einkleidungen und Verhüllungen von den Menschen gespielt wird. Von daher ist es verständlich, wenn ihm Augenblicke kommen, wo er nicht begreift, wie es ein Mensch in einer Welt aushalten kann, „die ihm von früher Jugend schon so absurd vorkam" (an Zelter, 26. III. 16).

Die positive und negative Einstellung Goethes zur Geschichte findet ihre Motivierung in den zwei unterschiedlichen Formen seiner Anthropologie. Sieht er die Geschichte unter dem Aspekt der humanistischen Anthropologie, dann löst sich ihre anfänglich tragische Spannung von Glauben und Unglauben, von großen aufwärtstreibenden und kleinen niederziehenden Zeiten auf zu Gunsten der positiven Mächte entweder unter dem Einfluß eines hohen menschlichen Ethos oder durch die Lenkung einer höheren Hand. Das besagt aber noch nicht, daß Goethe nun von hier aus gesehen den geschichtlichen Ablauf einer Fortschrittsidee unterwirft etwa nach dem Schema Hegels. Wie im menschlichen Leben ergeben sich in der Geschichte immer neue tragische Spannungen, die sich jeweils „zu einem glücklichen Ende" auflösen. Auf diese Weise erfolgt eine Ausbalancierung der positiven und negativen Kräfte innerhalb der Geschichte, wobei die Frage, ob das Ganze der Geschichte eine aufstei-

gende Linie aufweist, durchaus offenbleibt. Sieht dagegen Goethe die Geschichte vom Aspekt einer unbedingten Tragik des menschlichen Seins aus, dann wird sie zu einer Realisierungsstätte unzähliger Konflikte zwischen Glauben und Unglauben, die jeweils in einem Scheitern enden, dann ist die Weltgeschichte „das Absurdeste, was es gibt", „ein Gewebe von Unsinn für den höheren Denker", dann ist es „zu allen Zeiten in allen Ländern miserabel gewesen", dann ist die Geschichte selbst eine „Scheitholzflöß-Anarchie", die wert ist, daß Gott sie zu einer neuen Schöpfung zusammenschlägt. Zwar gibt es dann auch noch eine Auflösung der tragischen Spannungen, eine Versöhnung, Erlösung. Aber diese erfolgt, wenn man der Deutung der Himmelfahrtszene nachgeht, erst in einem Jenseits der Geschichte. Der tragische Ablauf der Geschichte selbst bleibt davon unberührt.

Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, als wenn der Gegensatz zwischen der humanistischen und der grundsätzlich tragischen Interpretation der Geschichte bei Goethe ein ausschließlicher wäre. Obgleich beide Interpretationsformen von der tragischen Unbedingtheit des Lebens ausgehen, erweist sich die Tragik für die humanistische Betrachtungsweise als auflösbar, also in Wahrheit als eine Scheintragik, während sie von der anderen Sehweise bis zuletzt durchgehalten wird, also echte Tragik ist, die mit dem Untergang endet. Gewiß ist der Gegensatz vorhanden. Aber er darf nicht überspannt werden. Er würde überspannt, wenn man die tragische Menschen- und Geschichtsdeutung Goethes aus dem Ganzen seiner Weltanschauung herauslösen und isoliert betrachten würde. Dann wäre der moderne Tatbestand des Nihilismus gegeben, der in dem von Goethe selbst einmal gebrauchten Mythos des Sisyphus seinen entsprechenden Ausdruck fände. Aber dies Vorgehen wäre methodisch falsch. Richtunggebend muß auch hier der Satz Hegels sein: Die Wahrheit ist das Ganze. Wird aber die Geschichtstragik Goethes aus dem Ganzen seiner Weltanschauung verstanden, so ergibt sich, daß auch hinter ihr Gott steht, wie die humanistische Betrachtungsweise von der „höheren Hand" redet. Nur daß dieser Gott nicht bereits in dem diesseitigen Leben die tragischen Knoten löst, sondern in einem jenseitigen, daß er also in einer größeren Ferne zum diesseitigen Leben jetzt verharrt, daß seine Güte noch unerforschlicher, unbegreiflicher geworden, und daß dadurch die ganze Geschichtsschau eschatologisch ausgerichtet wird. Aber Goethe ist sich auch jetzt dessen ganz gewiß, daß das Nichts, das in der Tragik dieses Lebens aufleuchtet, und an dessen Faktizität nun einmal nicht zu rühren ist, auch ein Teil ist an dem lebendigen Kleid der Gottheit, das am sausenden Webstuhl der Zeit gewirkt wird, daß Gott auf die Perturbation der tragischen Gegensätze mitgerechnet hat und uns gleichsam

darin gebaren läßt. Humanistische und tragische Geschichtsdeutung stehen sich also bei Goethe nicht gegenüber wie etwa — oberflächlich gesehen — Fortschrittsoptimismus und Nihilismus. Beide Betrachtungsweisen werden durch den Glauben an die Wirklichkeit der Güte Gottes zusammengehalten. Nur daß der Gott der tragischen Geschichtsschau in die Dimension des Ungeheuren gewachsen ist.

Das wird besonders deutlich, wenn man diese Schau rückführt auf den „ungeheuren Spruch" *nemo contra deum nisi deus ipse,* den Goethe dem 4. Teil von Dichtung und Wahrheit als Motto voranstellt, und durch den er dann das Phänomen des Dämonischen am Ende des 4. Teils zu klären sucht. Die tiefsinnigen Erörterungen sind im Jahre 1830 niedergeschrieben. Bereits in Gesprächen mit Riemer vom 16. Mai 1807 und 3. Juli 1810 erwähnt Goethe den Satz in der Form: *nihil contra deum nisi deus ipse.* Der Ursprung der Formulierung ist noch immer ungeklärt[6]. Der in ihr genannte Sachverhalt weist unmittelbar auf die Theologie Jakob Böhmes, der mit seinem Begriff der „Natur in Gott" alle dunklen, dämonischen, zerstörend-schöpferischen Gewalten in Gott selbst hineingelegt hatte. In Gott selbst ist Finsternis und Licht, Zorn und Liebe, Zerstörung und Schöpfertum, Angst und Freude. Die Natur in Gott als die wilden Abgrundgewalten des Dämonischen sind zugleich Quellpunkt des Bösen wie auch der Lichtwelt. Das durch sie ausgelöste Kontrarium von Ja und Nein, Himmel und Hölle, Gestalt und Chaos geht nicht in Zerrüttung auseinander, sondern ist letzten Endes Ursprung des Guten, da es von Gott selbst umgriffen ist, und Gott Liebe ist. Bekannt ist, daß etwa seit dem Jahre 1803 Böhme stark auf Schelling einwirkte. Das erste Ergebnis dieser Einwirkung war die im Jahre 1809 erschienene Schrift Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit", in der auch der Böhmesche Gedanke des Dämonischen in Gott vorgetragen wird. Es ist durchaus möglich, daß der in den Gesprächen mit Riemer in den Jahren 1807 und 1810 zuerst bei Goethe auftauchende Satz unmittelbar auf eine Einwirkung Schellings zurückgeht, mit dem Goethe bereits seit der Jahrhundertwende in regem persönlichen Verkehr stand. Auf jeden Fall handelt es sich bei Goethe wie bei Schelling und dem ihm nahe stehenden Franz Baader um dasselbe Problem, nämlich um die Frage: wie kann das Dämonische, Dunkle, Abgründige, Schuldvolle, Tragische, das nun einmal als Faktum in der Welt da ist und nicht übersehen werden darf, sinnvoll mit Gott verbunden werden? Die Deutung der idealistischen Philosophie und der Identitätsphilosophie erschien als unzureichend mit ihrer Abwertung und Bagatellisierung die-

[6] Vgl. E. Spranger, Nemo contra Deum nisi Deus ipse, im Jahrbuch „Goethe" 1949, 46 ff.

ser Negationen. Andererseits durfte die Selbständigkeit des Dämonisch-Tragischen nicht dadurch überspannt werden, daß überhaupt keine Beziehung zwischen ihm und Gott nachzuweisen versucht wurde. Die Lösung dieser Problematik brachte die Böhme-Schellingsche Formulierung vom Dämonischen in Gott, der sich Goethe anschloß. Durch sie bleibt die Realität des Dämonischen nicht nur angetastet, sondern wird sogar auf die Realitätshöhe des Göttlichen selbst gehoben, wie andererseits diese Realität als eine sinnvolle erscheint, insofern auch sie Ausdruck des Göttlichen wird. Freilich muß beachtet werden, daß der Spruch von Goethe als ungeheuer, d. h. für das menschliche Denken unfaßbar bezeichnet wird. Die Erläuterung dazu gibt eine Bemerkung an Eckermann aus dem Jahre 1831. Als Eckermann die Frage berührt, ob das Dämonische auch in die Idee des Göttlichen eingehe, antwortet Goethe ausweichend: „Liebes Kind, was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen! Wollte ich es, gleich einem Türken, mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen, und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben" (8. III. 31). Goethe verzichtet auf jede nähere Spekulation, wie sie von Böhme und Schelling vorgetragen wird. Er beschränkt sich auf den einfachen und doch ungeheuren Satz: *nihil contra Deum, nisi Deus ipse.* Nur das Eine steht ihm fest: „Der durch ein Mysterium in sich zerteilte Gott zieht alles wieder mit unendlicher Liebesmacht an sich und in sich hinein!" (Spranger S. 61). Auch das Dämonsch-Tragische in der Geschichte ist sinnvoll als Ausdruck seiner unbegreiflichen Güte.

Die Frage drängt sich nunmehr auf, ob Goethe nicht dadurch, daß er das Tragische als *contra deum* in Gott selbst hineinnimmt, dieses wie Hegel nachträglich entdämonisiert und damit entwirklicht hat. Endet Goethe damit nicht zuletzt doch bei der Auffassung Hegels, wonach Gott in aller Entwicklung, also auch dort, wo diese Entwicklung zum Negativen wird, nicht aus seiner Einheit mit sich heraustritt? Es ergab sich, daß diese Auffassung der Grund war, warum das Tragische bei Hegel nicht zur letzten eigentlichen Auswirkung kam. Die Frage kann nur geklärt werden, wenn Hegels Verhältnis zu Böhme näher untersucht wird. Es ist bekannt, daß Hegels Denken wesentlich von der Theosophie Böhmes beeinflußt ist, und daß dieser Einfluß wahrscheinlich schon früher einsetzte, als Schelling dem Mystiker begegnete. Übersieht man das Ganze der Auseinandersetzung Hegels mit Böhme, so muß man eine kritisch-ablehnende und eine positiv-bejahende Haltung Hegels der Theosophie Böhmes gegenüber feststellen. Die kritisch ablehnende Haltung und ihre Ursache ist bereits in Hegels Jenenser Zeit zu beobachten.

Hegel konfrontiert hier „die Jacob Böhmeschen Versuche" mit der orientalischen Mystik und kritisiert jene noch schärfer als diese. „Der neuere Mystizismus ist trübseligerer und schmerzlicherer Art. Er steigt mit gemeinen sinnlichen Vorstellungen in die Tiefen des Wesens und kämpft, sich desselben zu bemächtigen und es vor sein Bewußtsein zu bringen. Aber in der Form gemeiner sinnlicher Vorstellung läßt sich das Wesen nicht fassen . . . Es stellt sich nur der Kampf eines Inneren dar, der in sich gärt und sich nicht zu Tage und zur Klarheit fördern kann . . . Das klare Element ist das Allgemeine, der Begriff, der ebenso tief als ausgebreitet in seiner nichts verhüllenden Offenbarung" [7]. Hegel bestreitet also nicht, daß Böhme in die Tiefen des Wesens eingedrungen ist. Aber er bemängelt, daß er dies Eindringen nicht auf die Höhe begrifflich-klaren Erkennens erhoben hat. Und gerade darauf kommt es Hegel an. Deshalb erhebt er gegen Böhme den Vorwurf, er sei in Barbarei stecken geblieben (Hoffmeister, S. 363). Nach Hegels Ansicht steht die Wissenschaft über dem Glauben, der sinnlichen Vorstellung und dem Anschauen. Nur sie vermag das Wesen aus seiner dunklen Tiefe in die Klarheit des Begriffs zu erheben und „ihr Erkennen gibt dem Menschen, dem Ich seine Freiheit . . ." Er hebt dann noch einzelne Züge aus der Theosophie Böhmes hervor: „Der Zorn Gottes über sich selbst in seinem Anderssein, der gefallene Luzifer, hier fixiert, empört sich gegen Gott . . ." Aber solche Mythen sind „die Anschauungen der Barbarei", weil sie das Individuum vernichten. Sie müssen durch einen zweiten Prozeß hindurchgehen, dem der Wissenschaft oder des Erkennens. Dann ergibt sich, daß die Natur in ihrem Wesen nicht das Anderssein ist, sondern der Geist. Die „wissenschaftliche Entwicklung jener Anschauung ist dies, daß sie immer Geist bleibt, den Geist nicht verliert und als dieser sich nicht verlierende Geist sich ein Anderes wird und sich wiederfindet" (Ebd. 366).

Mit dieser ersten Kritik an Böhmes Spekulation wird der Prozeß der „Logisierung der Natur in Gott" eingeleitet, den Hegel in der Folgezeit nun immer stärker vollzieht. Der Philosoph tritt dem Mystiker und Theosophen entgegen. Er übernimmt von ihm das Anschauungsmaterial. Aber indem er es aus dem Dunkel des Mysteriums in die Durchsichtigkeit einer rein logischen Bewegung emporhebt, indem Gott zum Geist wird, der das Anderssein aus sich heraussetzt und wieder in sich hineinnimmt, entdämonisiert er damit zugleich die dämonische Tiefe in Gott, ohne es zu bemerken. So wird bereits hier die Auflösung des Tragischen eingeleitet. Im Hintergrund des Ganzen bemerkt man das große Axiom der Weltanschauung Hegels: die Freiheit des Individuums, die im Erkennen

[7] Vgl. J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung (1936) 338 f. und Th. Haering, Hegel 2 (1938) 58 f.

zu sich selbst kommt und nicht angetastet werden darf. Wie zur Illustrierung dieses Sachverhalts geht Hegel dann noch auf diese Problematik von Goethes Faust ein. Er durchschaut völlig die tragische Struktur des faustischen Kampfes. Faust „eilt auf die Bühne des Lebens, wo Tugend und Laster verschlungen, Gutes aus Bösem, Böses aus Gutem hervorkommt. Immer mehr verwirrt sich der Geist. Er sieht die Ketten der Notwendigkeit um die freien Geschöpfe geschlungen, knirscht, daß keiner Herr seiner Taten ist und kann's nicht ändern. Er muß Alles seinen ewigen Lauf gehen lassen, dahingegen jene Macht, die er nicht sieht, die nur seiner zu spotten scheint, tiefes Dunkel, finsteres Schweigen einhüllt. Dem Geist des Menschen ist Alles dunkel, er ist sich selbst ein Rätsel" (ebd. 367). Und dann die entscheidende Frage: kann der Mensch seine Tage und sein Schicksal bestimmen?" „Wird er nicht gewaltsam hineingerissen in den Strudel des Lebens? Das große Warum kehrt wieder." Die tragische Tiefe wird bis zum Letzten aufgewühlt. Aber dann gibt der durch Kants Theorie vom autonomen Willen hindurchgegangene Philosoph die Antwort: „Der Mensch ist Herr seines Schicksals und seiner Bestimmung." Der Mensch hat freien Willen. „Ich habe die Neigung zum Bösen besiegt. Die Reinheit meines Willens ist es, das Gefühl, nach dem Gesetz der Vernunft gehandelt zu haben, die Überzeugung, daß ein Wesen nicht vergehen kann, das durch den Verstand gewirkt hat, sind es, die mich erheben" (ebd. 368). Wieder ist die Gewalt des Tragisch-Dämonischen zerbrochen, und zwar jetzt durch die Kraft des reinen Willens, wie vorher das Dämonische in Gott durch die Macht des Erkennens dem freien Individuum dienstbar gemacht wurde.

Kritik und Bejahung wiederholen sich auch in der späteren Auseinandersetzung Hegels mit der Mystik Böhmes. In einem Brief aus dem Jahre 1811 an einen holländischen Freund, der ihm eine Prachtausgabe der Werke Böhmes vermittelt hatte, nennt er die Theosophie Böhmes einen der merkwürdigsten Versuche eines „tiefen, jedoch ungebildeten Menschen", das Innerste des absoluten Wesens zu erfassen. Er sei eigentlich der erste deutsche Philosoph. Die Form seines Philosophierens sei verworren. Aber die „allgemeine Tiefe seiner Grundprinzipien" müsse man anerkennen[8]. Diese Tiefe wird von ihm als „trübe Tiefe" bezeichnet in einer Bemerkung seiner Logik[9]. Besonders ausführlich ist er dann in seiner Geschichte der Philosophie auf Böhme eingegangen. Er führe mit Recht den Namen *philosophus teutonicus,* da er in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen sei. Seine größte Tiefe sei, daß er die Gegensätze auf das Härteste faßt, aber sich durch ihre Sprödigkeit

[8] Briefe von und an Hegel, Werke XIX, 1 S. 315 f.
[9] Werke IV, 129; vgl. auch VIII, 21 f.; X, 370; XVI, 246 u. 250.

nicht abhalten lasse, die Einheit zu sehen (XIX, 327). Er habe gerungen, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, wie die Grundidee bei ihm das Streben sei, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten (XIX, 303 ff.). Aber die Form sei systemlos, verworren, barbarisch, eine „ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Innern", die nicht zur freien Darstellung der Idee komme. Hegel will diese Form überwinden. Er will das, was Böhme unklar und verworren, systemlos und roh zum Ausdruck bringt, in die Klarheit und systematische Dialektik des Gedankens erheben. Er übernimmt von Böhme das *contra deum* in Gott selbst, aber er betont mit Nachdruck die absolute Einheit, in die die Gegensätzlichkeit in Gott ausklingt. Aber gerade für das Undefinierbare, Unaussprechliche, für das, was Böhmes Mystik eigentlich erst zur Mystik macht, das schlechthin Transzendente, das noch vor oder über der göttlichen Gegensätzlichkeit liegt als namenloses Schweigen, als absolutes Mysterium, das das Dämonische in Gott zu einem unauflösbaren Rätsel macht, hat Hegel überhaupt kein Organ. Dies Unbegreifliche, das auch den gegensätzlichen Gott noch bis in seine letzte Bewegung umwittert, wird durch die von Hegel vollzogene Logisierung der Theosophie Böhmes geradezu aufgehoben, d. h. beseitigt. Und genau so wird dadurch das Tragisch-Dämonische in Gott entdunkelt und d. h. entrealisiert, indem es in die Klarheit der absoluten Idee hineingenommen wird. Es ist hier dieselbe Situation wie in der Jenenser Zeit. Der dämonische Gott ist zur absoluten Idee geworden, die auch dort, wo sie sich hineingibt in das Dunkle, Tragische, doch Idee bleibt und den von ihr selbst geschaffenen Gegensatz wieder zusammenbindet zur Einheit. Die Idee aber ist Freiheit. Der Mensch, der ihrer Gesetzlichkeit gehorcht, überwindet das Tragisch-Dämonische wie die Idee selbst.

Die Böhme-Interpretation Hegels bestätigt also das Resultat unserer Analyse des Menschen und der Geschichte bei Hegel. Die Distanz zwischen dem Tragischen und dem Absoluten ist wie die Distanz zwischen dem Menschen und dem Absoluten nicht groß genug. So kommt es, daß auf der einen Seite das seines Mysteriums entkleidete Absolute das Tragische nicht zur Auswirkung kommen läßt, und daß auf der anderen Seite das Tragische von der Freiheit des Menschen her überwunden wird. Liegt diese Begrenzung des Tragischen auch bei Goethe vor, wenn er das *contra deum* wie Böhme in den *deus ipse* hineinnimmt? Diese Frage muß zunächst schon deshalb verneint werden, weil das Tragisch-Dämonische für Goethe ein Faktum bleibt, das „unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden" kann, das auch dann noch unvernünftig bleibt, wenn es in Gott eingeordnet wird, und weil

auch dieser Gott ihm gerade durch das Faktum des Dämonischen im Bereich eines für den Menschen unauflösbaren Geheimnisses verbleibt. Goethe vermeidet daher jede weitere Spekulation über das Verhältnis des *contra deum* zum *deus ipse*. Er stellt den „ungeheuren Spruch" nur hin wie ein Bild, hinter das er sich flüchtet in vollem Bewußtsein, wie die spätere Bemerkung an Eckermann beweist, damit etwas gesagt zu haben, das eigentlich unsagbar ist. Er läßt also wie die Mystik das Geheimnis unangetastet. Er war der Meinung, daß jedem Alter des Menschen eine bestimmte Philosophie antwortet. Das Kind ist Realist, der Jüngling Idealist, der Mann Skeptiker. „Der Greis jedoch wird sich immer zum Mystizismus bekennen. Er sieht, daß so vieles vom Zufall abzuhängen scheint: das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl. Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins Gleiche; so ist es, so war es, und das hohe Alter beruhigt sich in dem, der da ist, der da war, und der da sein wird" (Maximen und Reflexionen 806).

Das *contra deum in deo* ist für Goethe ein solches Faktum, das keine Fragen mehr aufwirft, ein letztes Mysterium, bei dem er sich beruhigt, das Unerforschliche schlechthin, das schon den Versuch einer Logisierung nicht aufkommen läßt, sondern das es nur „ruhig zu verehren" gilt. Und dadurch, daß der reife Goethe den *deus ipse* in seiner Unerforschlichkeit dem Menschen gegenüber beläßt, bewahrt er dem Menschen zugleich die Distanz, die nötig ist, damit die tragische Situation des Menschen sich als tragische ganz auswirken kann. Während Hegel die Einheit von Gott und Mensch so weit vortreibt, daß er sagen kann, Gott werde erst durch Vermittlung des Menschen wirklich, daß der Mensch die Macht Gottes ist, zu sich zu gelangen und vollendet „für sich" zu sein, daß Gott nicht wäre, wenn ich nicht wäre, daß nach den Worten Meister Eckharts mein Auge und sein Auge eins sind, verharrt der Mensch bei Goethe in einer schweigend ehrfürchtigen Gegenüberstellung zu Gott und damit zugleich in seiner tragischen Situation. Das am Menschen sich vollziehende *contra deum* kann vom Menschen selbst daher nicht in eine höhere Einheit aufgelöst werden. Es kann nur von Gott selbst aufgelöst werden, wenn es schicksalshaft notwendig gelebt ist.

Der ungeheure Spruch *nihil contra deum nisi deus ipse* läßt also bei Goethe die tragische Situation des Menschen in voller Geltung und damit auch den tragischen Gesamtcharakter der Geschichte. Aber indem Goethe das *contra deum* in dem *deus ipse* geborgen sein läßt, und es sein unerschütterlicher Glaube war, daß das Wesen dieses *deus ipse* in einer, wenn auch für den Menschen unerforschlichen Güte bestand,

mußten Menschenleben und Geschichte ihm vom Transzendenten her in einer neuen Beleuchtung erscheinen. Die Beleuchtung hebt die Tragik nicht auf, sondern läßt sie bestehen. Aber sie bewirkt, daß man weder von Geschichtsoptimismus noch -pessimismus bei Goethe reden kann. Und hier berührt sich der *deus ipse* des ungeheuren Spruches mit dem Glauben an die Lenkung durch eine höhere Hand, in dem die humanistische Anthropologie ausklang.

Codex Valencia 92 und die Geschichte des Skotus-Textes

von P. Ludger Meier OFM

Die ersten Bände der neuen Skotusausgabe[1] haben innerhalb der mediävistisch interessierte Fachgruppen große Beachtung gefunden. Der Gedankenaustausch zu Einzelproblemen der verwickelten Textgeschichte hat lebhaft eingesetzt[2]. So mag es wünschenswert erscheinen, auf Grund eines bedeutsamen Textzeugen wie von einem Angriffspunkte her in die Tiefe zu graben. Auf diese Weise wird außerdem eine etwas abgelegene Handschrift der Forschungsgemeinde näher gebracht.

Valencia, Biblioteca de la Catedral, Cod. 92 (83) ist eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts[3]. Sie ist jetzt gebunden in einem neueren Pappband, innen mit Kleisterpapier bezogen, mit je einem neueren Vorsatz- (= I) und Nachsatzblatt (= II). Auf dem Rücken, oben, golden in rot: „Scotus, in I. Sententiarum". Darunter: „M. S.". Unten ein weißer Zettel mit blauem Rand, worauf in schwarzem Druck: „92". Der Band besteht nach bisherigen Aussagen aus 105[4], in Wirklichkeit aus 107 Pergamentblättern; denn nach Bl. 86 kommt Bl. 85bis und Bl. 86bis. In diesem Sinne ist die neue Foliierung in roter Tinte zu ergänzen. Die Deckel messen 370 : 250 mm, die Blätter 360 : 250 mm, das Schriftbild auf Bl. 3r 270 : 170 mm. Der Band ist geschrieben in zwei Spalten zu (Bl. 3b) 60 Zeilen und rot und blau illuminiert. Der Raum für die Initiale (Bl. 3a) ist freigelassen. Bis Bl. 61^{r} findet sich am oberen Rand in rot und blau eine Titelleiste mit Angabe von Distinctio, Buch und durchlaufend gezählter Quaestio, z. B. Bl. 60^{v}—61^{r}: „D. 9. L. I. Q. 46". Von Bl. 61 v an fehlt die Titelleiste.

Das Pergament ist gut, aber nicht erstklassig. Die Schrift ist Bücherschrift in Minuskel, ihrer Herkunft nach kontinental[5], ihrem Alter nach noch erste Hälfte des 14. Jahrhunderts. Wir bezeichnen sie gemäß der räumlichen Abfolge als Hand E. Bl. 65, links unten, ist ein Stück Rand

---

[1] Ioannis Duns Scoti Opera omnia, Civitas Vaticana 1950 ss.

[2] A. M. Landgraf, in Theologische Revue 47 (1951) 215—9; O. Lottin, L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 20 (1953) 102—19; F. Masai, L'édition vaticane des oeuvres de Duns Scot, in Scriptorium 8 (1954) 136—42; C. Balic, Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Skotus, in Scriptorium 8 (1954) 304—18; F. Pelster, in Scholastik 30 (1955) 159.

[3] E. Olmos y Canalda, Codices de la Catedral de Valencia, 2. Aufl. Valencia 1943, 73.

[4] Olmos a. a. O.; Ed. cit. I, Prolegomena 45.

[5] Ed. cit. I, Prolegomena 45, Anm. 3, behauptet die Schriftgleichheit von Tortosa, Biblioteca Catedral, Cod. 19 mit Valencia, Cod. 92, bezeichnet jedoch die Schreibhand des ersteren als „scriptura anglica" (a. a. O. 44), die des letzteren als „littera gothica" (a. a. O. 45).

ausgeschnitten. Bl. 1 v, obere Hälfte, in neuerem Rotstift: „LXXXIII". Ebenda, Mitte, in modernem Blei: „Init. saec. XIV". Bl. 1 r, obere Hälfte, 14. Jahrhundert, in drei Spalten ein Quästionenverzeichnis. (Überschrift, Hand A): *Iste Primus Magistri Ioannis de Scotia est* (auf Rasur, Hand B): *Miquaelis Araguones.* (Inc., Hand C): *Utrum necessarium sit homini.* (Am Ende der dritten Spalte, drei Zeilen von Hand D): *Tres sunt et unus sunt . . . sed Deus idem.* — Links unten von Hand D (?), eine kurze philosophische Notiz. — Bl. 1v—2r leer. — Bl. 2v, reich illuminiert, von Hand A ein Verzeichnis der durchlaufend gezählten Quästionen. (Überschrift): *Tabula super Primum Scoti.* (Inc.): *Cupientes . . . Utrum homini pro statu isto.* (Ende:) *Expliciunt tituli quaestionum primi libri Scoti.*

Bl. 3a—105c, (Inc. Hand E): *Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari ad quam videlicet non possit attingere lumine naturali intellectus. Et videtur quod non quia omnis potentia.* (Expl.): *Omnis nostra volitio potissime ordinata est ad finem ultimum qui est alpha et o, principium et finis cui sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. — Expliciunt quaestiones Fratris Ioannis de Diuis* (ohne i-Punkte!) *Subtilis Doctoris re et nomine super Primum Sententiarum scriptarum (?) secundum exemplar dicti Magistri multum diligenter.* — Bl. 105 d und Nachsatz-Bl. II leer.

Die textkritischen Randbemerkungen sind zahlreich und stammen mit wenigen Ausnahmen von Hand E. Wir geben das folgende Verzeichnis[6].

Additio: Bl. 3 r unten. 3d. 4b. 7b. 17c. 40c. 41d. 42b.

Extra: Bl. 3c. 4b. 4c. 8c. 9b—c. 10b. 10c. 11a—b. 12a. 14d—15a. 15b. 15b. 16c. 17c. 17c. 19a. 20a. 21c—d. 22b. 22d. 23d. 25c—d. 25d. 25d—26a. 26b. 27b. 27c—d. 28d. 30b. 30c—31a. 31c. 31d—32a. 33b—c. 34b. 34d. 35a. 35c. 36c. 36c. 37d. 39a. 39c. 39c. 39c. 40a. 40b. 40d. 41a—b. 41c. 41c. 42a. 42c. 43a. 43c. 43d. 44c. 45a. 45c. 47a—b. 47b. 47c. 48b. 48b. 49a. 50d. 52c. 54a. 54a—b. 54b—c. 54c. 56b. 57b—c. 57d—58a. 58b. 58c. 59d. 59d. 60b—c. 60c. 60d. 62a. 62a—b. 62b. 62d. 62d. 62d—63c. 65a. 68a—b. 75a—b. 75b. 75c. 78b—c. (*Ex-* von Hand E,*-tra* von Hand G). 82b. 82b. 82b—c. (Hand G) 83b. 84b. 88d (*Ex-* von Hand E,*-tra* von Hand G?). 89a—b (Hand G). 90c—d (Hand D?). 96b (Hand G).

Vacat: Bl. 12a. 12b. 14d. 28a (Hand F, die nur hier vorkommt). 28d. 28d. 29a—b. 29c. 29c. 32b. 35c. 36c. 39a. 39d. 53a. 56d. 57b. 59a. 59a. 64b. 64c. 64d. 64d. 71c. 72d. 85a.

Extra Alnewik: Bl. 60b.

Vacat Alnewik: Bl. 50a. 50b.

Alia littera habet confusio: Bl. 5d (im Text *consentio* statt *consensio).*

Eine vergleichende Betrachtung der verschiedenen Hände lehrt, daß die Hände ABCDFG später sind als die Hand E. Sie kommen deshalb für die vorhergehende Textgeschichte nicht in Betracht. Hingegen können sie vielleicht für die nachfolgende Geschichte des Bandes Anhaltspunkte liefern, falls sie anderswo festgestellt werden können. Besonders die Hand F, die nur an einer Stelle vorkommt, ist sehr charakteristisch.

---

[6] Vgl. Ed. cit. I, Prolegomena 46, wo eine ausführliche Liste der Randnoten gegeben wird, aber der Name *Alnewik* nicht in Erscheinung tritt.

Wir versuchen nun, uns über den Zeugniswert der Handschrift klar zu werden. Da ist zunächst die Tatsache, daß sie in gleichmäßiger Buchschrift hergestellt ist. Dies bedeutet bei umfangreichen Werken in der Regel die Entstehung auf kommerziellem Wege. Die Anschaffung einer solchen Pergamenthandschrift verlangte einen beträchtlichen finanziellen Aufwand und setzte einen kapitalkräftigen Auftraggeber voraus. Das konnte ein Buchhändler oder Verleger sein, der den gewinnbringenden Verkauf des Werkes im Auge hatte. Das konnte auch ein wohldotierter Akademiker, Lehrer oder Schüler sein, der an dem Werk wissenschaftlich interessiert war und es seiner Handbibliothek einzureihen wünschte. Der mit der Herstellung betraute Lohnschreiber war nur eine untergeordnete Hilfskraft mit wenig inhaltlichem Interesse. Im Falle von Valencia Cod. 92 sind wir über den Auftraggeber nicht informiert. Doch zeugt die Qualität des Pergaments von guten finanziellen Voraussetzungen. Die Schreibhand verrät eine kontinentale Herkunft des Bandes. Oxford als Herstellungsort darf darum ausgeschaltet werden. In erster Linie möchte man an den Umkreis der Universität Paris denken. Dort gab es eine Anzahl *stationarii*, die man modern als Verleger ansprechen könnte. In deren Dienst arbeiteten zahlreiche Lohnschreiber. Allerdings wäre es verfrüht, nun ohne weiteres ein Pariser Stationariat als Entstehungsort des Bandes anzunehmen. Schließlich gab es noch andere kontinentale Bildungszentren, die als mögliche Ursprungsorte einer scholastischen Handschrift in Frage kommen. Aufschlußreich ist die Bemerkung: *Expliciunt Quaestiones Fratris Ioannis de Diuis (!) Subtilis Doctoris re et nomine super Primum Sententiarum scriptarum (?) secundum exemplar dicti Magistri multum diligenter.* Die Verunstaltung des Namens Duns verrät einen Schreiber, der theologisch höchst unwissend war. Dieser Mann, dem unsere Schreibhand E zugehört, hat seine Vorlage treu und kritiklos abgeschrieben, wir möchten beinahe sagen „abgemalt". Wir glauben ihm, wenn er betont: *Multum diligenter.* In keiner Weise braucht man zu befürchten, daß er irgend etwas bewußt geändert hat. So ist Valencia Cod. 92 zwar nicht ein Dokumentenphoto, aber doch eine denkbar zuverlässige Kopie der Vorlage. Der Kopist selber nennt diese Vorlage *„exemplar"* und führt damit einen Terminus technicus des mittelalterlichen Schreibwesens ein. An der Universität Paris bestanden für die Publikation der Sentenzenkommentare, der „Dogmatikhandbücher" des Mittelalters, gesetzliche Bestimmungen[7]. Die Kommentare mußten im Autorenmanuskript dem Kanzleramt der Universität vorgelegt werden. Dieses holte das Gutachten der theologischen Fakultät ein. War dieses zustimmend, dann wurde die Erlaubnis zur Veröffentlichung erteilt. Dann erst durfte der Autor sein Manuskript einem *stationarius* als Verleger übergeben. Dieser ließ zunächst aus dem meist in Gelehrtenkursive geschriebenen Manuskript eine sorgfältige Kopie in Buchschrift herstellen. Diese war das *exemplar*, welches den weiteren Vervielfältigungen zugrunde lag. Es wurde gegen Gebühr zwecks Ab-

[7] H. Denifle und E. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis (Paris 1889—97) II, 698: *Item quod nullus magister aut baccalaureus, qui Sententias legerit, suam lecturam Sententiarum committet tradendo stationariis directe vel indirecte, quousque sua lectura fuerit per Cancellarium et magistros praedictae facultatis examinata.*

schriftnahme verliehen. Bisweilen geschah die Vervielfältigung auf größerem Fuß nach dem Petiensystem. In Valencia Cod. 92 fanden wir keine Anzeichen der Petia. Deshalb stellen wir uns unter Hand E einen einzelnen Lohnschreiber vor, der im Auftrag und auf Kosten eines theologischen Interessenten sich das *exemplar* beschaffte und es kopierte.

Jenem Codex unbekannter Signatur wenden wir uns nun zu. Sein Skotustext war mit kritischen Randnoten versehen. Dadurch weist er zurück auf seine Quellen und legt verschiedene Fragen nahe. Wer hat seinen Text redigiert? Nach welcher Methode? Aus welchen Elementen? Welcher Dekan der theologischen Fakultät oder welcher Professor hat ihn zensiert? Welcher Kanzler hat die Publikationserlaubnis erteilt? Skotus selber hatte kein veröffentlichungsreifes Autorenmanuskript der Universität Paris zur Prüfung vorgelegt noch einem *stationarius* als Verleger anvertraut. Daher kommt ja das ganze Elend mit den Skotustexten. Überhaupt setzt mit dem 14. Jahrhundert bei vielen Autoren eine peinliche Unsicherheit der Texte ihrer Sentenzenkommentare ein. Wir vermuten als hauptsächlichen äußeren Grund die mangelnde finanzielle Leistungsfähigkeit. Regelrechtes Publizieren war im Zeitalter des Pergaments sehr teuer. So blieben viele Sentenzenkommentare unveröffentlicht. Private Abschriften aber, darunter auch die sogenannten Reportationen, entbehrten normalerweise jener letzten Verfeinerung und stabilen Textfassung, wie sie ein im Hinblick auf die Universitätszensur und die Anforderungen eines *stationarius* als Verlegers ausgefeiltes Autorenmanuskript mit sich brachte. Sie waren eben nicht *rite* publiziert. Deswegen hat schon rein textgeschichtlich die katholische Kirche in neuerer Zeit ein gutes Gespür dadurch bewiesen, daß sie ihre philosophisch-theologischen Studien zunächst auf textlich saubere und sichere Werke verwies, wie es die beiden Summen des Aquinaten oder der Sentenzenkommentar Bonaventuras sind. Für die Schulung der Anfänger kommen vernünftigerweise jene Autoren nicht in Betracht, bei denen bezüglich der Echtheit der Werke und der Treue des Wortlautes begründete Zweifel bestehen, ganz gleich wie sie inhaltlich zu beurteilen sein werden. Im Falle des Skotus erhob sich bald nach seinem Tode immer dringlicher der Ruf nach sicheren Texten für den Schulbetrieb und die wissenschaftliche Diskussion[8]. Nachdem der Autor selber keine *ordinatio* herausgebracht hatte, mußten andere Leute sich als „Herausgeber" der Sache annehmen. So entstanden verschiedene Rezensionen oder *ordinationes* des Skotustextes, deren kritische Randnoten die Beziehung auf das Autograph zum Ausdruck bringen. Angesichts des Geschäftsganges des Pariser Buchwesens wüßte man gerne, in welcher Form diese *ordinationes* die Universitätszensur passierten, ob jene Zensoren außer dem Inhalt auch die literarische Echtheit unter die Lupe nahmen, oder ob die *stationarii* als verantwortungsbewußte Verleger Wert auf genaue Quellenangaben legten. Viele Kenner der Verhältnisse werden geneigt sein, diesen Antrieb zur mittelalterlichen Textkritik an Skotus eher bei den Universitätseinrichtungen als bei den Ordensoberen zu suchen.

[8] Siehe Ed. cit. I, Prolegomena 259—60, die Bemerkung Johannes Baconthorps *„de diversitate exemplarium"* um 1320.

Unser exemplar hat neben den zahlreichen Noten „*Extra*", „*Vacat*" und „*Additio*" einmal den Vermerk: *Alia littera habet confusio.* Im Text steht dort *consentio,* was vielleicht Hand E aus dem richtigen *consensio* verdorben hat[9]. Demnach hatte der Bearbeiter des *exemplar* verschiedene *litterae,* d. h. Textformen kollationiert. Einen kleinen Lichtblick in das Dunkel ihrer Anonymität gewähren die drei folgenden Randnoten:

Bl. 50a: *Vacat Alnewik.* — Bl. 50b:*Vacat Alnewik.* — Bl. 60b: *Extra Alnewik.* Demnach hatte der Rezensent des *exemplar* unter anderem einen Skotustext vor sich, der auf Wilhelm von Alnwick O. Min. zurückging. Die Biographie dieses Mannes ist einstweilen dürftig. Um 1315 weilte er in Oxford, später in Bologna und Neapel. 1329 wurde er Bischof von Giovinazzo in Süditalien und starb vor März 1333. Sein Sentenzenkommentar war nicht sehr verbreitet[10]. Hingegen finden sich von den „Additiones Magnae", die er für das erste und zweite Buch des Skotus herstellte, noch zahlreiche Handschriften[11]. Deren zweites Buch trägt in drei alten Codices eine lehrreiche Schlußschrift:

Berlin St.-B. Cod. Lat. Fol. 928, Bl. 35d: *Expliciunt Additiones secundi libri Magistri Ioannis Duns extractae per Magistrum Wilhelmum de Allnewick de Ordine Fratrum Minorum de Lectura Parisiensi et Oxoniensi praedicti Magistri Ioannis*[12].

Città del Vaticano, Bibl. Apostolica, Cod. Vat. lat. 876, Bl. 310c: *Expliciunt Additiones secundi libri Magistri Ioannis de Duns Subtilis Doctoris extractae per Magistrum Willelmum de Alnewyk de Ordine Fratrum Minorum de Lectura Parisiensi et Oxoniensi praedicti Magistri Ioannis cui propitietur Deus*[13].

Oxford, Balliol College Library, Cod. 208, Bl. 40c: *Expliciunt Additiones secundi libri Magistri Ioannis Duns extractae per Magistrum Willelmum de Alniwik [de] Ordine Fratrum Minorum de Lectura Parisiensi et Oxoniensi praedicti Magistri Ioannis*[14].

Die textgeschichtliche Bedeutung dieser Schlußschrift kann nicht leicht überschätzt werden. Alnwick hat als Magister die „Additiones Magnae" hergestellt und publiziert. Das geschah aller Wahrscheinlichkeit nach in Oxford, wenn wir eine schwache theoretische Möglichkeit für Bologna

---

[9] Vgl. Ed. cit. I, 63, Zeile 2.

[10] F. Pelster, Wilhelm von Alnwick, im Lexikon für Theologie und Kirche X (Freiburg i. B. 1938) 887—8; F. Stegmüller, Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi (Herbipoli 1947) num. 280.

[11] Ed. cit. I, Prolegomena 145, 147.

[12] Der Band wurde von der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin erst 1934 erworben. Nach dem Vorderdeckel ist ein Blatt von 255 : 225 mm eingeheftet, worauf in moderner Schreibmaschine eine ausführliche Beschreibung (von Rosenthal) gegeben wird. Die Rückseite des Blattes ist leer. Darin findet sich die Bemerkung: „Sicherlich englischer Provenienz". Nur äußerst ungern widersprechen wir dem Urteil eines Paläographen von Rang, wollen aber nicht verschweigen, daß uns bei eigener Einsichtnahme 1939 eine kontinentale Provenienz des Bandes durchaus nicht unmöglich schien.

[13] Ed. cit. I, Prolegomena 38—42, wo über die Provenienz des Bandes nichts ausgesagt wird. Von den hier angeführten drei Codices scheint er der jüngste zu sein.

[14] Der Band ist insularer Provenienz und illuminiert.

beiseite lassen. Der reich illuminierte Pergamentband mit dem ersten Buch, von dem wir in der Landes-Bibliothek Kassel drei Blätter feststellen konnten[15], stammt nach gewissenhafter Prüfung der Schrift aus England. Er gehört zu den ältesten Skotushandschriften überhaupt und darf unbedenklich dem zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts angenähert werden. Demnach liegt er nicht ferne von Alnwicks Oxforder Lebensabschnitt. Als Quellen verwendet Alnwick Reportationen des Oxforder und Pariser Sentenzenkurses des Skotus. Es kam ihm offenbar gar nicht in den Sinn, daß er damit eine unmögliche Kontamination zweier verschiedener Werke herstellte. Vielmehr hielt er offensichtlich den Pariser und Oxforder Kurs für wesentlich gleich. Dies stützt die Vermutung[16], daß beide Kurse aus dem gleichen Vorlesungsmanuskript vorgetragen worden waren. Weiterhin legt die Schlußschrift nahe, daß Alnwick nur zwei Sentenzenlesungen des Skotus kannte. Dadurch wird die These F. Pelsters[17] empfohlen und die Annahme von drei oder mehr Sentenzenlesungen äußerst unwahrscheinlich. Der Titel „Additiones" besagt so viel wie „Ergänzungen". Anscheinend waren bereits Skotustexte im Umlauf, deren Verschiedenheiten und Lücken Alnwick durch die „Additiones" sanieren wollte. Jedenfalls haben diese eine bedeutende Publizität erreicht und wurden in kostspieligen Pergamentbänden hergestellt. Berlin St.-B. Cod. Lat. Fol. 928 hat das Blattmaß von 315 : 225 mm, Oxford, Balliol College Library, Cod. 208 gar 380 : 250 mm; Kassel LB Cod. Theol. Fol. 171 mißt ebenfalls 320 : 235 mm. Offenbar galten die „Additiones Magnae" eine Zeit lang als ganz wichtiger Skotustext für die beiden ersten Bücher. Denn es wäre wohl niemandem eingefallen, für teueres Geld diese „Ergänzungsbände" zu kaufen, wenn ein zufriedenstellender Text im Buchhandel zur Verfügung gestanden hätte.

Vielleicht darf man sich also den Textbestand kurz nach dem Tode des Skotus folgendermaßen vorstellen: Von 1300 bis 1302 hatte er in Oxford die Sentenzen gelesen. Von 1302 bis 1304 liegt der Pariser Kurs. Infolgedessen war von 1305 bis 1307 reichlich Zeit, um den Sentenzenkommentar an der Pariser Universität zur Prüfung einzureichen und einem *stationarius* zur Veröffentlichung anzuvertrauen. Weshalb dies nicht geschehen ist, wissen wir vorläufig nicht. Möglich, daß Skotus wegen Arbeitsüberlastung oder Krankheit nicht dazu kam, eine Reinschrift anzufertigen. Möglich auch, daß zu der kostspieligen Publikation die Geldmittel fehlten. Möglich schließlich, daß Skotus die Zensur einer ungünstig gesinnten Fakultät nicht riskieren wollte. Sicher ist, daß nach seinem unerwartet frühen Tod 1308 keine endgültige Veröffentlichung vorlag. Andrerseits rief ein weiter Kreis von Schülern, Freunden und Gegnern nach Skotustexten. Angesichts der großen Nachfrage wucherten üppig die verschiedenen Reportationen und deren Abschriften. Und irgendwo beruhte das Autograph des Meisters, der *„Liber Duns"*. In Oxford, Merton

---

[15] L. Meier, De raro quodam codice scotistico Cassellano nuper invento, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1 (1948) 88—90.

[16] L. Meier, Zur Biographie des Duns Skotus, in: Wissenschaft und Weisheit 15 (1952) 221.

[17] F. Pelster, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?, Gregorianum 27 (1946) 220—60.

College Library, Cod. 66, dessen insulare Provenienz bezüglich der Haupthand uns nicht ganz sicher zu sein scheint, ist die Rede vom *quaternus fratris Ioannis Duns* und von den *quaterni Duns*[18]. Dies möchten wir so verstehen, daß der Sentenzenkommentar in Form von mehreren kursiv geschriebenen Faszikeln vorlag. Mindestens für einen Teil des ersten Buches gab es sicher auch eine Abschrift aus dem Autograph[19]. Dessen Grundstock denken wir uns als vor 1300 in Oxford ruhig und umsichtig ausgearbeitet und niedergeschrieben, während sich Skotus auf die Sentenzenlesung vorbereitete. Demnach wäre die Bezeichnung *„Opus Oxoniense"* doch nicht so ganz unbegründet. Im Laufe der Oxforder Vorlesung mag bereits einiges geändert und hinzugefügt worden sein. Größere Änderungen aber wurden veranlaßt, als anläßlich der Pariser Vorlesung der insulare Geist auf die kontinentale Tradition stieß. Durch die kritischen Randbemerkungen nun sind wir hinreichend über die teilweise sehr weitgehenden Tilgungen und Einschübe informiert, die bisweilen sogar auf losen Blättern beigefügt wurden. Eine Augenweide für den Leser war dieses professorale Vorlesungsmanuskript gewiß nicht, und die Aushebung des vom Autor als endgültig beabsichtigten Textes war wohl schwierig, wenn nicht stellenweise fast unmöglich. Dementsprechend wiesen die Abschriften Lücken und Verschiedenheiten auf. Die Kopisten rechtfertigten diese Unebenheiten durch den Hinweis auf den Zustand der Vorlage in Form von Randnoten wie *Vacat, Extra, Additio.* Man hat nun auf Grund einer redaktionellen Bemerkung[20] schließen zu können geglaubt, daß Skotus selber noch einem Amanuensis eine *ordinatio* als veröffentlichungsreifen Text diktiert hatte, mit dem er nur nicht ganz zu Ende gekommen war[21]. Aber dieser Vermutung widersprechen die vielen Erinnerungen an die eigene Hand des Meisters. Auch die Autographe anderer bedeutender Scholastiker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino oder Matthäus von Aquasparta lassen eine eigenhändige Niederschrift wahrscheinlicher sein. Vor allem aber leidet die Annahme eines diktierten Textes an einem schweren Interpretationsfehler bezüglich des Wortes *dictare.* Dieses bedeutet im mittelalterlichen Latein nicht unser modernes „diktieren", sondern so viel wie „literarisch ausarbeiten"[22]. Die Literaturgattung der „Artes dictandi" und der

---

[18] Ed. cit. I, Prolegomena 32—4. — Zum Ausdruck *quaterni* für Vorlesungsmanuskript vgl. Denifle-Chatelain, a. a. O. II, 700: *Item ne quidam ignari ad lecturam Sententiarum promoveri praesumant, prohibemus sub debito iuramenti, ne dicti bacalarii legant in quaternis conjectis per alios, attendantque super hoc ad statutum Summi Pontificis praemissum.*

[19] Ed. cit. I, Prolegomena 33: *Illud invenitur in quaterno qui fuit scriptus post quaternum fratris Ioannis Duns.*

[20] Assisi, Biblioteca Comunale, Cod. 137, Bl. 284a: *In libro Dunz (!) de manu sua propria sic scribitur: Ante istam quaestionem utrum corpus hominis beati post resurrectionem erit impassibile deficiunt sex quaestiones de beatitudine quae non sunt dictatae, et post istam sunt tres aliae de tribus aliis dotibus non dictatae. Item sex quaestiones de distinctione quinquagesima quae non sunt dictatae. Summa quaestionum quae non sunt dictatae quindecim.* Ed. cit. I, Prolegomena 28.

[21] Ed. cit. I, Prolegomena 170—2, 271.

[22] Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis 2 (Paris 1842) 842—3.

„Summae dictaminis" enthält die mittelalterliche Stiltheorie[23]. Noch zu Anfang des 14. Jahrhunderts ist diese Bedeutung des Wortes *dictare* unverändert[24]. Demnach fehlt jede Voraussetzung für die Annahme, daß neben dem autographen *„Liber Duns"* noch eine großenteils diktierte *ordinatio* vorlag. Vielmehr dürfte die redaktionelle Tätigkeit des Skotus, sein *ordinare*, eben in der Änderung und Besserung seines eigenen Vorlesungsmanuskriptes bestanden haben. Dieses wanderte mit ihm von Oxford nach Paris. Ob er es von da nach Köln mitnahm, steht nicht fest. Wenn nein, dann stand es nachher in Paris ohnehin zur Verfügung. Wenn ja, dann wurde es nach seinem Tode wohl dorthin zurückgeführt. Eine Rückführung nach Oxford erscheint weniger wahrscheinlich.

Hatte nun der Redaktor des *exemplar* von Valencia Cod. 92 den *„Liber Duns"* vor Augen? Dafür besteht nicht der geringste Anhaltspunkt. Seine Randbemerkungen zeugen lediglich von mehreren *„litterae"*. Das waren entweder Texte, die mühsam aus dem Autograph erhoben worden waren und die entsprechenden textkritischen Noten trugen. Oder aber es waren Rezensionen, *ordinationes*, in denen die Lücken des Autographs bereits mit Textgut aus den Reportationen ausgefüllt waren. Denn in einem Punkte gibt der Band Valencia Cod. 92 einen über die sonstigen Nachrichten hinausführenden Aufschluß: Er beweist, daß der Skotustext seines *exemplar* auch mit Alnwicks „Additiones Magnae" kollationiert wurde. Demnach liegt er zeitlich n a c h Alnwick. Sein Redaktor oder *ordinator* betrachtete offensichtlich den Additiones-Text als vollwertigen Skotustext. Die schon vor Jahren ausgesprochene Vermutung, daß die „Additiones Magnae" teilweise in den Textus receptus des sogenannten „Opus Oxoniense" eingedrungen waren[25], findet hier eine positive Bestätigung.

Hatte Alnwick in Oxford den *„Liber Duns"* vor sich? Wir möchten es nicht glauben; denn sonst hätte er sicher dessen Edition versucht. Aber wahrscheinlich kannte er den einen oder anderen Editionsversuch aus dem Autograph und war sich über die technischen Schwierigkeiten im klaren. Vor allem sah er die Lückenhaftigkeit des so entstandenen Skotustextes. Da fehlten in einzelnen Quästionen kleinere oder größere Partien. Da fehlten aber verschiedentlich sogar ganze Quästionen. Der Schulbetrieb jedoch rief nach glatten und vollständigen Texten. Deshalb die Aushilfe durch „Additiones". Alnwick selber hat vielleicht noch nicht daran gedacht, aus den autographisch bezeugten Texten und Additiones-Einschüben ein praktisches „Handbuch" zu redigieren. Andere aber haben es getan. Demgegenüber darf der moderne Textkritiker keinen

---

[23] Siehe die kurze Zusammenstellung bei L. M e i e r, St. Bonaventura als Meister der Sprache, Franziskanische Studien 16 (1929) 20—3.

[24] Siehe den Brief der Königin Sancia an das Generalkapitel zu Paris, 1329, in Analecta Franciscana 3 (1897) 512: *Scripta Neapoli manu propria et dictata per nos sine alicuius alterius ministerio nisi solo divino propter merita vestra, die XV. Martii, XII. indictionis.* — Wir danken A. Fernandez OFM, Cartagena für gütigen Hinweis.

[25] F. P e l s t e r im Lexikon für Theologie und Kirche, a. a. O.: „Wilhelm verfaßte für das Opus Oxoniense des Duns Scotus sogenannte Additiones zu der nicht vollendeten Ordinatio, von denen später ein Teil in den Text des Oxoniense eindrang".

Augenblick vergessen, daß die „Additiones Magnae" trotz aller soignierten Editionsform in teueren Pergamenthandschriften doch nur Reportationen-Texte sind, denen die vollendete Zeugniskraft für den Wortlaut des Meisters fehlt[26]. Eine gewissenhafte Neuausgabe wird darum die aus ihnen genommenen Elemente ausscheiden und den reinen „*Liber Duns*", das schriftlich fixierte literarische Vermächtnis des Skotus, kritisch gesichert der ideengeschichtlichen Forschung zur Verfügung stellen[27]. In jedem Falle aber ist das vielfältige, reich belegte Bemühen um einen zuverlässigen Skotustext ein eindrucksvolles Zeugnis für die überragende Geltung des Meisters bei Zeitgenossen und nächsten Nachfahren.

---

[26] L. Meier, Über den Zeugniswert der Reportatio in der Scholastik, Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 1—8.

[27] C. Balic, Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto, in: Studi e Testi 126 (Miscellanea Giovanni Mercati 6, Città del Vaticano 1946) 323: „La nuova edizione critica delle opere di Duns Scoto non ha altra preoccupazione che di stabilire il vero primitivo e genuino testo del Maestro e di mostrarne insieme la storia." — Vielleicht wäre es am praktischsten, die Reportatatexte in die Ordinatio hineinzukollationieren. Bei einem halben Dutzend Ordinatio-Handschriften und ebensoviel Reportatio-Handschriften würde der Apparat nicht zu umfangreich. Man sähe dann sofort die Reportata-Einschübe und könnte sie in den Apparat, bei großen Textpartien in den Anhang verweisen. Was übrig bliebe, wäre authentischer Skotustext. Dem Ideenhistoriker würde die Textentwicklung offen vor Augen liegen. Das Werk könnte statt des mehrdeutigen „Ordinatio" den Titel „Commentarius in Sententias" tragen.

Eingesandte Bücher

(Besprechungen vorbehalten)

Ruth Benedict, Urformen der Kultur. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 7.) Rowohlt, Hamburg 1955. 232 S. kart. DM 1,90.

Henri Lavachery, Les Pétroglyphes de l'Île-de Pâques. Ouvrage publié avec le concours de la fondation universitaire de Belgique. De Sikkel, Antwerpen 1939. I: Text 140 S., II: Planches, 172 Abb. BFr. 350.—

Der Pfad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre in deutscher Übersetzung von Helmuth von Glasenapp. Eugen Dieterichs, Düsseldorf 1956. 215 S., geb. DM 8,60.

Fritz Kern, Aśoka. Kaiser und Missionar, hrsg. von W. Kirfel. Francke Verlag, Bern 1956. 208 S., 4 Tafeln, brosch. 11 SFr., geb. 14 SFr.

Louis Baudin, Der sozialistische Staat der Inka. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 16.) Rowohlt, Hamburg 1956. 149 S., 8 Bildtafeln, kart. DM 1,90.

Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte I (Grundriß der german. Philologie 12/I). Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. W. de Gruyter & Co., Berlin 1956. XLIX u. 505 S., geb. DM 44,—.

Walter F. Otto, Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 15.) Rowohlt, Hamburg 1956. 134 S., kart. DM 1,90.

Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. W. Kohlhammer, Stuttgart 1953. 303 S., geb. DM 16,80.

Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens. C. H. Beck, München 1955. XX u. 316 S., brosch. DM 24,—.

Walter Rüegg, Antike Geisteswelt I: Natur und Geist, II: Die Bestimmung des Menschen. (Geist des Abendlandes.) Holle, Darmstadt 1955/56. 314 und 339 S., geb. je DM 14,—.

Walter Kranz, Kosmos. (Archiv für Begriffsgeschichte II, 1) H. Bouvier & Co., Bonn 1955. 113 S., brosch. DM 11,—.

Erwin Schrödinger, Die Natur und die Griechen. P. Zsolnay, Wien 1955. 171 S.

Bertrand Hemmerdinger, Essai sur l'histoire du texte de Thucydide (Collection d'études anciennes publ. sous le patronage de l'Association Guillaume Budé). Paris, Les Belles Lettres 1955. 75 S.

Paul Joos, Tyche, Physis, Techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung. P. G. Keller, Zürich 1955. 110 S.

Paul Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. Kösel, München 1954. 354 S., geb. DM 24,—.

Vilhelm Grönbech, Der Hellenismus. Lebensstimmung — Weltmacht. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953. 326 S., geb. DM 12,80.

Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis. II,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, N.F. 33 und 45.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. 223 und 375 S., brosch. DM 18,— bzw. DM 28,—.

Leonardo Ferrero, Storia del Pitagorismo nel mondo romano. Università di Torino 1955. 450 S., brosch. L 2500.—

Arnold Reymond, Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquité greco-romaine. Presses Universitaires de France 1955. VIII u. 258 S., brosch. Frs. 800.—

Ettore Lepore, Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica. Istituto Italiano per gli Studi Storici 1954. 448 S., brosch. L 2500.—.

Chester G. Starr, Civilization and the Caesars. The intellectual Revolution in the Roman Empire. Cornell University Press, New York 1954. XIV u. 413 S., geb. $ 6.50.

Eberhard Bruck, Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Springer, Berlin 1954. VIII u. 168 S., brosch. DM 19,60.

Karl-Heinz Below, Der Arzt im römischen Recht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 37). C. H. Beck, München 1953. XII u. 136 S., brosch. DM 13,—.

Johannes Leipold, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Koehler & Amelang, Leipzig 1955. 296 S., 16 Bildtafeln, geb. DM 8,50.

Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. (Abhandl. der Akademie der Wissensch. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge Nr. 34.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. 431 S., brosch. DM 30,—.

Herbert von Einem, Der Mainzer Kopf mit der Binde (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 37) 1955. 40 S. und 78 Abb., kart. DM 9,20.

Herbert Fischer, Burgbezirk und Stadtgebiet im deutschen Süden. (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten 3.) Verlag Herold, Wien-München 1956. 101 S., brosch. DM 8,80.

Erich Weise, Das Widerstandsrecht im Ordenslande Preußen und das mittelalterliche Europa (Veröffentlichungen der Niedersächs. Archivverwaltung 6) 1955. 327 S. und 5 Bildtafeln, brosch. DM 15,—, geb. DM 18,—.

Gerhard Schrick, Der Königsspiegel des Alvaro Pelayo (Speculum regum). Phil. Diss. Bonn 1953. 259 S.

Astrik L. Gabriel O. Praem., Students Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. History and Chartulary of the College. (Publications in Mediaeval Studies, The University of Notre Dame, ed. Ph. S. Moore C. S. C. XIV.) Notre Dame, Indiana 1955. XVIII u. 460 S., geb. $ 6.75.

Dietrich Kurze, Johannes Lichtenberger (1503); eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie. Phil. Diss. Berlin (Freie Universität) 1955. Masch.-Schrift.

Hans Treinen, Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus. (Diss. Saarbrücken.) Verlag N. Fontaine, Saarlouis 1955. 224 S.

Augustin Renaudet, Érasme et l'Italie. Libr. E. Droz, Genf 1954. XII u. 267 S.

E.-R. Labande, L'Italie et la Renaissance (Bibliothèque Historique 8). Payot. Paris 1954. 408 S., brosch. Frs. 1500.—

Elisabeth Pellegrin, La Bibliothèque des Visconti et des Sforza ducs de Milan au XVe siècle. (Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 5.) Service des Publications du C. N. R. S., Paris 1955. IX u. 492 S., geb. Frs. 2400.—

André Chastel, Marsile Ficine et l'Art. Libr. E. Droz, Genf 1954. 204 S.

Die Kunstformen des Barockzeitalters. 14 Vorträge, hrsg. von Rudolf Stamm. (Sammlung Dalp 82.) Lehnen, München 1956. 447 S. mit 52 Abb. im Text und auf 24 Tafeln, geb. DM 13,80.

Friedrich Hermann Schubert, Ludwig Camerarius 1573—1651, eine Biographie. (Münchener Historische Studien, Abt. Neuere Gesch., hrsg. von F. Schnabel Bd. 1.) Verlag M. Lassleben, Kallmünz Opf. 1955. XXXIV u. 436 S., 1 Abb., brosch. DM 24,—.

Rudolf Grieser, Die Memoiren des Kammerherrn Friedrich Ernst von Fabrice (1683—1750); ein Lebensbild in Selbstzeugnissen aus dem Zeitalter des Barock. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 54.) August Lax, Hildesheim 1956. X u. 176 S. mit 11 Bildtafeln, brosch. DM 9,60.

Karl Böck, Johann Christoph Beer (1690—1760), ein Seelsorger des gemeinen Volkes (Münchener Histor. Studien, Abt. Bayerische Gesch., hrsg. von M. Spindler Bd. 2). M. Lassleben, Kallmünz Opf. 1955. VII u. 126 S., brosch. DM 8,—.

Schiller. Reden im Gedenkjahr 1955. (Veröffentlichungen der deutschen Schillergesellschaft 21.) Ernst Klett, Stuttgart 1955. 352 S., geb. DM 12,80.

Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis; Quellen und Forschungen, zusammengestellt von Erich Trunz (Sonderheft aus der Zeitschrift „Westfalen" 33). Aschendorff, Münster 1955. IV und 108 S., 16 Bildtafeln, kart. DM 8,—.

Joseph von Lassberg — Mittler und Sammler. Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag, hrsg. von Karl S. Bader. Fr. Vorwerk Verlag, Stuttgart 1955. 423 S., 4 Bilder und Stammtafel, geb. DM 18,20.

Werner Leibbrand, Die spekulative Medizin der Romantik. Claassen-Verlag Hamburg 1956. 324 S., geb. DM 15,80.

Wolfgang von Groote, Die Entstehung des Nationalbewußtseins in Nordwestdeutschland 1790—1830. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 22.) Musterschmidt, Göttingen 1955. XI u. 143 S., brosch. DM 11,80.

Ernst Schraepler, Quellen zur Geschichte der sozialen Frage in Deutschland I: 1800—1870 (Quellensammlung zur Kulturgeschichte, hrsg. von W. Treue 6). Musterschmidt, Göttingen 1955. 155 S., brosch. DM 11,80.

Erich Eyck, Bismarck und das Deutsche Reich. Verlag Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich 1955. 416 S., 6 Bildtafeln, geh. DM 14,—.

Siegfried H. Steinberg, Deutsche Geschichte. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1954. 391 S., kart. DM 21,—.

Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, hrsg. von Götz Frhr. von Pölnitz. (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Baye-

rische Landesgeschichte, Veröffentlichungen Reihe 3) Bd. 3 und 4. Max Hueber, München 1954/55. XI u. 483 bzw. 448 S., geb. je DM 12,80, Ganzleinen DM 14,80.

Friedrich Stier, Ehrung deutscher Musiker durch die Universität Jena (Darstellungen zur Geschichte der Universität Jena 2). Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1955. 83 S., 11 Abb., kart. DM 6,50.

Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1955. Stadt Linz, Kulturamt. XCIV u. 443 S. mit zahlr. Abb.

Georg Grüll, Die Freihäuser in Linz (Sonderpublikation zur Linzer Stadtgeschichte, hrsg. von der Stadt Linz, Städtische Sammlungen). Linz 1955. 463 S. mit Abb. u. Plänen.

Dora Heinz, Linzer Teppiche. Zur Geschichte einer österreichischen Teppichfabrik der Biedermeierzeit. Anton Schroll & Co., Wien-München 1955. 68 S., 27 Abb. und 4 Farbtafeln.

Günther Möhlmann und Joseph König, Geschichte und Bestände des Niedersächsischen Staatsarchivs in Aurich (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung 5). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955. 282 S. u. 5 Abb., brosch. DM 22,—.

Saarbrücker Hefte, hrsg. vom Kultur- und Schulamt der Stadt Saarbrücken, Heft 1 und 2. Verl. Karl Funk, Saarbrücken 1955 (mit historischen, volkskundlichen und kunstgeschichtlichen Beiträgen über das Saarland). 77 bzw. 98 S. mit Abb., je Frs. 300.

Rudolf Borchardt, Reden (Gesammelte Werke in Einzelbänden), hrsg. von Marie Luise Borchardt, mit einer Einführung von Rudolf Alexander Schröder. Ernst Klett Verlag. Stuttgart (1955), 445 S., geb. DM 21,50.

ZWINGLI-AUSGABE

Der Verlag Berichthaus, Zürich, Zwingliplatz 3, teilt mit, daß er die seit Kriegsende unterbrochene Gesamtausgabe der Werke Zwinglis im Rahmen des Corpus Reformatorum (herausgegeben vom Zwingli-Verein in Zürich) fortsetzen wird; er bittet die früheren Abonnenten, sich deshalb an den Verlag zu wenden.

Zur Varusschlacht

von Erich Sander

Vor 20 Jahren schrieb Alfred Franke über die Varusschlacht: „Wo die Katastrophe stattgefunden hat, ob in der Nähe der Grotenburg oder in einem anderen Teile des lang sich hinziehenden Gebirgszuges, ist noch nicht entschieden und wird sich auch mit den zur Verfügung stehenden Mitteln nicht entscheiden lassen. Das sollte man ruhig anerkennen und den unfruchtbaren Streit ruhen lassen". Und W. Judeich fügte hinzu: „Das ist umso auffälliger, als wir in Dio einen Bericht haben, der im letzten Grunde auf überlebende Teilnehmer zurückgeführt wird. Man hat die Darstellung zeitweise auf einen amtlichen Bericht an den Senat zurückführen wollen". Wenn trotzdem immer wieder Versuche gemacht werden, Klarheit zu schaffen, dann muß die Frage gestellt werden, weshalb eine Lösung des Problems unmöglich ist[1].

Zuerst muß das Stärkeverhältnis klargestellt werden. Auf Seiten der Römer waren beteiligt: 3 Legionen zu 6000 Mann = 18 000 Mann; 6 Kohorten, wahrscheinlich milliaria, = 6000 und 3 Alen zu 400 = 1200 Mann. Das wäre eine Sollstärke von 25 000 Mann; damit ergäbe sich nach Abzug der üblichen Abgänge 18—20 000 Mann Kombattanten[2]. Auf germanischer Seite kämpften die Cherusker, Brukterer, Marser, vielleicht Angrivarier und Chatten, wahrscheinlich nicht die Chauken. Bei einer Bevölkerungsdichte von 4—6 Seelen auf den Quadratkilometer ergibt sich für jeden Stamm ein Durchschnitt von 5000 Männern im Alter bis zu 60 Jahren. Bei einer Beteiligung des gesamten Volksaufgebotes hätten mithin die Germanen gleichfalls eine Sollstärke von 25 000 Mann gehabt. Die Iststärke ist aber wesentlich geringer anzusetzen. Für die Beteiligung an einer Insurrektion kommen wohl vornehmlich Männer zwischen 20 und 35 Jahren in Betracht. Ferner waren die Stämme in sich gespalten; die Parteigänger des Segestes werden sich kaum am Kampfe beteiligt haben. Velleius berichtet, Arminius habe seinen Plan zuerst nur wenigen mitgeteilt. Darunter können nur die Führer der adligen Gefolgschaften verstanden werden. Dann wären

[1] Real-Enzyklopädie für das klassische Altertum, Pauli-Wissowa, 2. Reihe IX. Halbband S. 1170; Rheinisches Museum N. F. 80 (1931) S. 304; Gnomon 23 (1951) S. 211.

[2] H. Delbrück, Geschichte der Kriegskunst 2 (Berlin 1921) S. 62 ff.

vornehmlich diese die Träger des Kampfes gewesen, wenigstens im Anfang. Die Iststärke der Germanen wird demnach wahrscheinlich zu Beginn des Kampfes geringer als die der Römer gewesen sein. Erst als deren starke Verluste eintraten und „die früher Bedenklichen sich jetzt, wenigstens um Beute zu machen, einfanden", kehrte sich das Verhältnis um.

Was nun die Stätte der Schlacht anbelangt, so ist zunächst einmal zu bedenken, daß das in Betracht kommende Gebiet in den letzten 25 Jahren von den Römern dauernd durchzogen worden war. Die Art des Geländes war ihnen bekannt. Wenn über den Ort die Meinungen auseinandergehen, so haben sie doch alle das eine gemeinsam, daß der Kampfplatz an einer Straße lag, „in der Richtung der Rückmarschstraße, nur abseits des großen Weges" [3]. Hinsichtlich der Jahreszeit geht die communis opinio dahin, daß Varus sich auf dem Rückmarsch vom Sommerlager an den Rhein befand, etwa Ende September. Dagegen hat Kolbe [4] nachzuweisen versucht, daß der Römer im Hochsommer zu einer Strafexpedition ins Gebiet der Chauken zog in Richtung von Westen nach Osten, bzw. Nord-Osten; das Sommerlager setzt er bei Detmold an. Ist diese Ansicht richtig, dann marschierte Varus erst recht auf gebahnten Wegen, vor allem am Anfang; denn der Weg von Detmold zu den Chauken ist weit, da ist es nicht möglich, sich erst durch den Urwald eine Straße zu bahnen, zumal es deren genügend gab [5].

Es ergibt sich also folgendes: Das römische Heer wird, wahrscheinlich auf dem Rückmarsch in die Winterquartiere, von einem zahlenmäßig nicht überlegenem Feinde auf bekanntem Wege und in vertrautem Gelände angegriffen und völlig vernichtet. Überfälle dieser Art kennen wir aus der Geschichte der Germanenkriege zur Genüge. Jeder Soldat, jeder Führer und jede Truppe am Rhein hat wohl etwas Ähnliches durchgemacht. Weshalb konnte es da im Jahre 9 zu dieser furchtbaren Katastrophe kommen?

Die Gründe sind einmal beim Feinde zu suchen, dann beim Unterlegenen, hier sowohl bei der Führung wie bei den Soldaten. In unserem Falle war es das Bequemste, dem Feldherrn alle Schuld aufzubürden, der gefallen war und sich nicht mehr verteidigen konnte. Daher die Charakteristik, wie sie überliefert wird: Da springt zuerst seine Manie des Rechtsprechens in die Augen. Dio hat diesen Zug nicht, wohl aber

[3] Rhein. Museum, NF 80, S. 307.
[4] W. Kolbe, Forschungen zur Varusschlacht, Klio 25 (1932).
[5] vgl. I. Schneider, Die alten Heer- und Handelswege der Germanen, Band 9, 1888—1894 und die Karte bei Fr. Knoke, Die Kriegszüge des Germanicus (Berlin 1922).

Velleius und Florus. Zu beachten ist hier die Ähnlichkeit zwischen Velleius 2, 118, 1; Sueton Claudius 15 und Seneca Apocolocynthosis 7, 3 und 12, 3. Heranzuziehen wäre auch Juvenal, sat. 6, 242 ff. Genau wie Claudius von den Rechtssuchenden verhöhnt wird, so auch Varus. Die äußere Veranlassung zu diesem Kapitel mag der Umstand gewesen sein, daß Varus versucht hat, Streitigkeiten zwischen Germanen nach römischem Recht zu entscheiden. Da das die Germanen ablehnen, kommen nur wenige Fälle vor den Statthalter; diese werden von unserer Quelle als unechte gewertet: die Germanen würden Zwistigkeiten nur vortäuschen, mit schon vorher verteilten Rollen. Varus nimmt das für Ernst, sitzt da, fällt seinen Spruch und ist glücklich und zufrieden. Große Freude bei Kläger und Beklagten. Der Rhetor Florus überspitzt noch weiter: Da sitzt Varus und richtet und richtet, mittlerweile greifen die Germanen das Lager an, dringen schon ein, und der Feldherr sieht in all dem nur eine günstige Gelegenheit, eine großartige Gerichtsverhandlung in Szene zu setzen. Schon Mommsen hat die Darstellung bei Florus ein „rhetorisch zurecht gemachtes Tableau" genannt. Dieser rhetorischen Zuspitzung zuliebe muß Florus den Angriff in das Standlager verlegen, sonst brächte er sich um einen großen Teil der Wirkung. Bei beiden Schriftstellern, Velleius und Florus, gleicht das Ganze mehr einem aristophanischen Lustspiel, etwa den Wespen, als einer geschichtlichen Darstellung. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß Velleius die Wespen gelesen hat. Eher könnte die Frage aufgeworfen werden, ob zwischen Velleius, Sueton und Seneca Zusammenhänge bestehen. Auch das muß verneint werden, schon aus dem Grunde, weil Sueton gerade im Zusammenhang mit der Niederlage diesen Zug nicht hat. Die Satire auf Varus, die auf Claudius bei Sueton und Senecas Apocolocynthosis müssen trotz aller Verwandtschaft unabhängig von einander entstanden sein. Es war die große Mode, Schmähllieder anzufertigen, Gelegenheitsdichtungen, deren Form völlig zwanglos war, Verse, Prosa, auch beides vermischt. Ihr Umfang reicht vom einfachen Witzwort über den Zweizeiler bis zu größeren Gedichten oder Erzählungen. Tacitus nennt sie Codicille[6]. Dergleichen wurden auch in den Kasinos und Kantinen am Rhein kolportiert; hier hat Velleius davon gehört, vielleicht sich auch selbst an der Abfassung beteiligt. Er ist nicht der einzige gewesen, der solche Codicille für sein Werk benutzt hat; die Quelle des Florus hat sie verwendet, auch Sueton. Für uns sind sie wichtig, weil sie die Stimmung im Heere widergeben, fern aller amtlichen Darstellungen.

[6] Tacitus, ann. 14, 18, 1. 50.

Soweit die Charakteristik des Varus. Nun soll seine Schuld an dem Unglück keineswegs geleugnet werden. Aber mag er noch so geringe Fähigkeiten gehabt haben, mag er den Verhältnissen in Germanien noch so fremd gegenüber gestanden haben, ein Idiot kann er schließlich doch nicht gewesen sein. Was die Überlieferung der Germanenkriege über Varus berichtet, will auch nicht zu dem Bilde passen, das Josephus von ihm entwirft. Hier erscheint er als ein Mann, dessen anständige Einstellung zu den Untertanen lobend hervorgehoben wird. Da die ihm zu Hilfe gekommenen Araber das Land zu sehr ausplündern, entläßt er sie und zieht mit den Legionen allein gegen die Aufständischen. Nach der Niederwerfung werden die Strafen nach der Schwere der Verbrechen abgewogen; der großen Menge verzeiht er; andere kerkert er ein; wenn er 2000 ans Kreuz schlagen läßt, so zeigt das doch, daß er durchzugreifen versteht. Auch von seiner Habgier, die Velleius betont, weiß Josephus nichts. Im Gegenteil, er bringt ihn ganz bewußt in Gegensatz zu dem Räuber Sabinus. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß Varus in Geldsachen saubere Finger hatte; vielleicht war den Germanen schon unerträglich, was dem Syrer noch großzügig erscheint.

Aus denselben Quellen, aus denen die Charakteristik des Feldherrn floß, möchte ich den Absatz Florus 2, 30, 34—38 herleiten: Für Kasinounterhaltungen und Wachstubengespräche ist es typisch, Heldentaten des eigenen Heeres, Feigheiten und Gemeinheiten des Feindes zu erzählen. Da ist zuerst die Geschichte von dem heldenhaften Fahnenträger, ein Wandermotiv, das in dieser oder ähnlicher Fassung immer wieder auftaucht[7]. Dasselbe gilt von den Grausamkeiten der Sieger, die herausgerissene Zunge, der zugenähte Mund, die ausgestochenen Augen, die abgehackten Hände; in der römischen Literatur kommen sie zuerst in der Regulussage vor. Sachlich gesehen ist das widersinnig. Wird ein Gefangener den Göttern geopfert, dann dürfen ihm keine Glieder fehlen, denn dem Gotte darf nur Fehlerloses dargebracht werden; oder wird er Sklave, so ist er ohne Hände oder Augen wertlos. So wohlhabend waren aber die Germanen doch wohl nicht, daß sie so wertvolle Beute ohne Sinn und Verstand wertlos machten; außerdem paßt dieser Zug nicht zu der Charakteristik, die Tacitus von den Germanen in diesem Punkte gibt[8]. Die Erzählung zeigt einerseits die Angst vor den Germanen, die im römischen Heere herrschte, andererseits soll sie die Römer rein waschen, weil die Behandlung germanischer Gefangener alles andere als anständig war[9]. Tacitus fügt dann noch die *patibula*

[7] Caesar, Bell. Gall. 4,26,3; Silius 6,30 ff.
[8] Tacitus, Germania 25.
[9] Frontin 3,15,3.

hinzu[10]. *Patibulum* ist der Block, der dem Verurteilten um den Hals gelegt wurde und den Querbalken des Kreuzes bildete. Aber gerade die Kreuzesstrafe kennt das germanische Recht nicht; daß aber für diesen einmaligen Fall neue Rechtsnormen geschaffen worden sind, ist nicht anzunehmen. Schwierigkeit hat die Erklärung der „Gruben" gemacht. Einmal sah man darin „Gruben zur Aufnahme der Hingerichteten"; das aber widerspricht dem Vorhergehenden, wonach die Leichen unbestattet den Tieren des Waldes zum Raub umherlagen. Oder aber man interpretiert „Gruben, in denen sie gemartert wurden". Nicht einzusehen ist dabei, weshalb besondere Gruben gegraben werden mußten, noch dazu in Sumpf und Wald. Außerdem kennen die Germanen den Brauch der Marter und Folter nicht; das ist römisches „Kulturgut" und dringt in das deutsche Recht erst im 12. Jahrhundert ein. Daß der Gefangene noch in der Kampfeswut erschlagen wird, kommt oft genug vor; daß aber nach der Schlacht große Umstände gemacht werden, eine wertvolle Beute auf komplizierte Art umzubringen, noch dazu in Formen, die dem Rechte des eigenen Volkes fremd sind, ist nicht zu verstehen. Diese Angaben sind sachlich falsch und nur zu erklären als eine im Anschluß an die Niederlage aufgetauchte Legende, die den Zweck hatte, die eigene Brutalität zu entschuldigen und zu verdecken.

Wenn Varus nicht so minderwertig war, wie ihn Dio Cassius und Velleius schildern, so war er doch den germanischen Verhältnissen in keiner Weise gewachsen. Die Schuld an der völligen Vernichtung des Heeres trifft ihn in erster Linie. Aber nicht ihn allein. Auch das Heer, Offiziere und Mannschaft, hat völlig versagt. Nun sollte aber nach der Niederlage ein Bericht nach Rom gehen. Dazu waren die Aussagen der Überlebenden nötig. Doch von diesen hatte keiner seine Pflicht getan; jeder hatte ein schlechtes Gewissen, jeder suchte sich als schuldlos hinzustellen, indem er die Gefallenen beschuldigte, in erster Linie den Feldherrn; damit entlastete er zugleich auch die Kameraden. Wer sich schuldig fühlt, hat auf jede Frage eine Antwort, kann alles erklären, auch was er nicht weiß und garnicht wissen kann. Durch eine fehlende Antwort fürchtet man, die eigene Schuld einzugestehen. So entstehen Ungenauigkeiten und Widersprüche. Die Feinde hatten die Leiche des Varus gefunden. Warum habt ihr ihn nicht bestattet? Die einzige richtige Antwort wäre gewesen: wie kann man sich im wütendsten Kampfe um die Gefallenen kümmern! Wäre alles in Ordnung gewesen, hätte diese Antwort genügt; kein Mensch hätte einen Vorwurf erheben können. Aber das war eben nicht der Fall. Daher sagt der eine aus: natürlich

[10] Tacitus, Annalen 1,61.

ist er verbrannt worden; wir werden doch den Leichnam des Feldherrn, eines Verwandten des kaiserlichen Hauses, nicht in die Hände der Feinde fallen lassen. Aber da kamen diese und rissen ihn aus dem Feuer. So Velleius. Ein anderer: wir haben ihn begraben, aber die Gegner haben ihn wieder ausgegraben. So Florus. Am Rhein schenkte man diesen Ausreden Glauben oder tat wenigstens so. Auf diese Weise kam ein Bericht zustande, der keine direkten Lügen enthält, der aber auch an keiner Stelle die Wahrheit wiedergibt.

Dios Erzählung geht auf diesen Bericht zurück, sie ist jetzt durchzugehen. 1. „Sie locken ihn in das Land der Cherusker und an die Weser". Gewiß ist richtig, daß Varus in dieser Gegend war, wie das römische Heer seit 25 Jahren jährlich. Aber durch die Formulierung „locken" wird der Anschein erweckt, als ob es sich um eine völlig unbekannte Gegend handelte. Dann der Aufstand des ungenannten Volkes. Schon Delbrück hat diese romanhafte Vorstellung zurückgewiesen. Er bezweifelt mit vollem Recht, daß dieser Aufstand, wenn er überhaupt stattgefunden hat, mit der Varuskatastrophe in Verbindung zu bringen ist. Natürlich war es möglich, daß irgend ein Stamm zu früh losschlug und die römische Besatzung niedermachte. Ob aber davon Kunde zum Höchstkommandierenden gekommen ist, darf bei dem Versagen der römischen Aufklärung billig bezweifelt werden, zumal die Germanen die Römer abgeriegelt hatten. Varus zog, nach Dios Bericht, wie in Freundesland daher, also kann kein Aufruhr geherrscht haben. Das zeigt auch die Ungenauigkeit der Ortsangabe. Die Römer kannten Deutschland zwischen Rhein und Elbe. Jede Meldung mußte mithin als das Wichtigste den Namen angeben. Aber dadurch, daß er verschwiegen wird, erwecken die Berichterstatter den Eindruck, als ob der Marsch in ein ihnen unbekanntes Gebiet ging. Die Frage, ob das Heer die Gegend kannte, durfte nicht gestellt werden. 2. „Varus hielt seine Truppen nicht zusammen." Auch das stimmt; aber ein Detachieren einzelner Verbände war nötig und geschah, seit Drusus überall Kastelle angelegt hatte, die einer Besatzung bedurften. Wieviele es waren und wo sie lagen, wissen wir nicht; nach Florus waren sie sogar bis an die Elbe vorgeschoben. Mit ihnen mußte Verbindung gehalten werden. Daß Convoidienste geleistet werden mußten, daß bei den einzelnen Stämmen römische Truppen gezeigt werden mußten, ist eine Selbstverständlichkeit, die unterlassen zu haben, dem Feldherrn zum Tadel angerechnet werden müßte. Diese sehr vernünftigen Anordnungen werden ins Gegenteil verkehrt durch den Zusatz: „wie er in Feindesland hätte tun müssen". Dieser Zusatz ist ein Urteil ex eventu. Wer genau weiß, daß die Germanen einen Angriff

planen, muß seine Macht zusammenhalten; aber leider wußte das niemand vorher.

3. „Die Häupter der Verschwörung schmausen an seiner Tafel". Es ist guter, alter römischer Brauch, die Führer unterworfener Völkerschaften in der Form freundschaftlichen Verkehrs als Geiseln bei sich zu haben. Ein Vorwurf wird daraus erst durch den Zusatz: „so daß er ganz zuversichtlich wurde". Sachlich gesehen, hat beides nichts mit einander zu tun.

4. „Allen, die etwas argwöhnten und ihn zur Vorsicht rieten, glaubte er nicht". Wer diesen Satz ohne Voreingenommenheit liest, muß „alle" für römische Offiziere halten. Varus hatte Detachements zu den einzelnen Stämmen geschickt. Hätten deren Kommandeure die Augen aufgemacht, wären ihnen die Vorbereitungen für den Kampf aufgefallen; denn wenn solche noch so heimlich getroffen werden, es geht doch ein regerer Verkehr von Stamm zu Stamm, die Männer verschwinden usw. Von Meldungen solchen Inhaltes wird aber nichts berichtet. Der eigentliche Warner ist Segest, während die Offiziere versagt haben. Das können sie nicht zugeben, daher wird für Segest „alle" gesetzt. Das ist nicht geradezu falsch, der Vorwurf der Lüge kann nicht erhoben werden, und doch ist diese Formulierung ziemlich weit von der Wahrheit entfernt. Denn wie mußte Varus jene Warnungen beurteilen? Da Segest die Römer ganz gern dazu benutzt hätte, seinen Privatfeind unschädlich zu machen, mußte Varus seine Warnungen als Versuche solcher Art werten und hatte keine Veranlassung, einzugreifen; im Gegenteil, er mußte diese Feindschaft erhalten, indem er Arminius als Gegenspieler förderte. Solange die Cherusker durch innere Streitigkeiten gespalten waren, waren sie unschädlich. Daraus, daß er die Warnungen des Segest nicht beachtet habe, läßt sich dem Varus schwerlich ein Vorwurf machen; umso mehr aber seinen Untergebenen dafür, daß sie nicht die Augen aufmachten, daß nicht „alle" warnten, sondern nur einer, der nicht vertrauenswürdig schien.

5. „Die Germanenfürsten verabschieden sich unter dem Vorwand, Hilfe holen zu wollen". Diese Angabe steht im Widerspruch zu dem unter 3 Gesagten. Im Falle eines Aufstandes sind die Führer die gegebenen Geiseln. Nach römischem Brauch hätte Varus sie festhalten müssen; jedenfalls mußte Arminius damit rechnen. Er wird also heimlich entwichen sein. Dazu stimmt die Angabe bei Florus, daß Varus am Abend des ersten Kampftages so wenig über den Abmarsch der germanischen Kontingente orientiert war, daß er die Führer vor sein Tribunal forderte. Die Entfernung der Germanen hätte auffallen müssen, sei es, daß man sie in einen Nebenweg abreiten sah, sei es, daß ihr Platz in der Marsch-

ordnung frei blieb. Das hätte dem Feldherrn gemeldet werden müssen, denn nach den Berichten marschierte er gegen Aufständische. Aber es geschah nichts; aus Bequemlichkeit oder aus Gleichgültigkeit. Dies Versagen soll damit entschuldigt werden, daß die Germanen angeblich von Varus die Erlaubnis bekamen, sich zu entfernen.

6. Ein Prachtstück ist die Schilderung des Geländes: Die Römer dringen in unwegsame Wälder ein. Gewiß, wer von der Weser zum Rhein will, muß durch unwegsame Wälder und Gebirge voller Schluchten oder wenigsten Täler und Mulden, er muß wohl auch, da es Windbruch immer und überall gibt, Bäume fällen und Brücken schlagen, „wo es nötig war". Wie oft war es nötig? Man hat aus der Geländeschilderung geschlossen, daß Varus von der Etappenstraße abgewichen sei. Dieser Schluß ist nicht zwingend; denn dieser Teil des Berichtes wimmelt von Allgemeinheiten und Selbstverständlichkeiten; was hier gesagt wird, trifft damals fast auf jede Straße zu. Allein dadurch, daß es gesagt wird, wird der Eindruck erweckt, die Römer seien durch unbekanntes, unwegsames Gebiet marschiert. Der Grund ist klar. War es auf der Etappenstraße zur Katastrophe gekommen, tritt die Schuld auch der Offiziere und Mannschaften deutlich hervor. Daher hatten alle Beteiligten ein Interesse daran, die Angaben über die Örtlichkeit unklar zu halten. Sachlich sinnlos ist der Satz, infolge des Regens können die Römer ihre Waffen nicht gebrauchen. Ist die *framea* mehr an Regen gewöhnt als das *pilum*, oder die *spatha* mehr als der *gladius?* Was hat die Taktik des Zurückweichens mit dem Wetter zu tun? Unter Regen leiden beide Teile gleichmäßig, eher der Germane mehr als der Römer, denn Lederkoller und Helm sind ein guter Wetterschutz. Wenn sich die Germanen auf Nebenwegen bewegen, ist ihr Fortkommen schwieriger als das der Legionen auf der Hauptstraße. Es ist nicht einzusehen, daß das Wetter oder das Gelände entscheidenden Einfluß ausgeübt haben; wenn es aber so dargestellt wird, dann ist das ein Zeichen dafür, daß für eigenes Versagen eine Erklärung gesucht werden muß. Diese Teile sind ein Kabinettsstück, wie etwas Unbequemes verheimlicht und verdreht werden kann, ohne direkt zu lügen.

7. „Sie marschieren in keiner Ordnung, sondern mit Wagen und Unbewaffneten untermischt". Wer das liest, muß glauben, es habe ein wüstes Durcheinander geherrscht, Frauen und Kinder seien zwischen den Kohorten umhergelaufen. So marschiert keine Truppe, am wenigsten eine römische im Jahre 9. Zwar besteht die Möglichkeit, daß gegen die Vorschrift hinter jeder Kohorte der Train marschierte; aber das wäre für den Kampf höchstens günstig gewesen; denn die Kombattanten konnten dann durch einfaches Heraustreten sofort eine Kampffront bil-

den, bei der der Train ohne weiteres in der Mitte gewesen wäre. Man kann aber auch von Unordnung reden, wenn von einer anderen Voraussetzung ausgegangen wird: Wer einen Marsch gegen den Feind oder gar zur Schlacht postuliert, für den ist jeder Reisemarsch „Unordnung". Das ist hier geschehen; die Berichterstatter verlangen den Frontmarsch, obgleich niemand den Überfall vorausgesehen hat.

8. Das Verhalten auf dem Marsch. Varus bricht mit dem ganzen Troß gegen den Feind auf, biegt von der Straße ab, dringt in unbekannte, unwegsame Wälder ein, wird überfallen und — marschiert mit Frauen, Kindern und dem ganzen Troß in derselben Richtung weiter. Das Einfachste, umzukehren und die Etappenstraße zu gewinnen, kommt keinem in den Sinn, obgleich die Römer nach dem Bericht nur wenig vorangekommen waren und ihnen der weitere Vormarsch immer größere Schwierigkeiten bieten mußte. In diesem Verhalten sehe ich den besten Beweis dafür, daß sich die ganze Schlacht auf der Etappenstraße abgespielt hat.

Ergänzt wird Dios Bericht durch Velleius 2, 119, 2. Varus verbietet den Soldaten, zu kämpfen und bestraft die, die ihre alte Römertugend auch in dieser prekären Lage beweisen wollen[11]. Ein Beispiel, wie eine ganz vernünftige Anordnung mit einigem Geschick ins Gegenteil abgewertet werden kann. Sprangen einzelne Krieger oder einzelne Verbände aus der geschlossenen Front, so entstanden Lücken, in die der Feind eindringen konnte; auch war es für diesen leicht, die Isolierten von allen Seiten anzugreifen, zumal durch die Bäume des Waldes der Zusammenhalt auch in den Verbänden gelockert war. Anscheinend wurde dieser Befehl so wenig befolgt, daß Varus mit strengen Strafen eingreifen mußte. Das beweist eine unglaubliche Disziplinlosigkeit. In einer derartigen Situation muß jeder, Offizier und Mann, wissen und fühlen, daß nur Zusammenhalt, einheitliche Führung, Gehorsam Rettung bringen kann. Ein falscher Befehl ist nicht so schlimm wie ein nicht befolgter. An diesem soldatischen Geist fehlte es. Das ist der wahre Grund der Niederlage; den hat aber keiner der Überlebenden angeben können, ohne sich selbst schwer zu belasten. Ob das Benehmen der Reiterei als Disziplinlosigkeit gewertet werden muß oder als ein Durchbruchsversuch in letzter Stunde, könnte nur entschieden werden, wenn wir genau wüßten, wann und unter welchen Umständen die Trennung geschah.

---

[11] Caesar befiehlt dasselbe im Kampf gegen Cassivellaunus, Bell. Gall. 5,19,3 und in der Schlacht bei Ruspina, Bell. Afr. 14; s. E. Sander, Die Reform des röm. Heerwesens durch Julius Caesar, Hist. Zeitschr. 179 (1955) 228.

So wurde teils ganz absichtlich, teils unbewußt über den Verlauf und den Ort der Schlacht sofort nach der Katastrophe ein Schleier geworfen. Daher ist es unmöglich, nach den Berichten die Örtlichkeit zu finden oder den Verlauf zu rekonstruieren. Das wird schon den Zeitgenossen nicht gelungen sein. Was auf uns gekommen ist, ist darüber hinaus noch nach ästhetischen oder politischen Gesichtspunkten bearbeitet, gekürzt oder ausgeschmückt, durch eine Varus feindliche Einstellung tendenziös entstellt und stammt endlich aus zweiter und dritter Hand.

Eins aber zeigt die Überlieferung. Am Rhein müssen zwei entgegengesetzte Ansichten über die Politik, die den Germanen gegenüber einzuschlagen sei, geherrscht haben. Die einen verlangten den Krieg als Dauerzustand, als ließen sich die Germanen anders nicht bändigen, da sie ja nur menschenähnliche Wesen seien. Das sind wahrscheinlich die Kreise um Tiberius (zu erschließen aus Velleius 2, 117, 3 in Verbindung mit 2, 120). Demgegenüber wird Varus als Vertreter einer anderen Richtung geschildert; sie betrachtet Germanien als *provincia pacata*, bewohnt von Menschen, die sich über die Segnungen der römischen Kultur, besonders die der römischen Juristerei freuen. Ein Ausfluß dieser Anschauung findet sich bei Dio, c. 18, und Florus 2, 30, 27, nach dem die Germanen anfangen, sich ihrer ungebundenen Lebensweise zu entwöhnen, ohne sich dieser Veränderung bewußt zu werden; diese Entwicklung müsse dadurch gefördert werden, daß an Stelle des ewigen Kampfes die Ruten des Liktors treten.

Auf Seiten des Varus stand zweifellos der größte Teil des rheinischen Heeres. Es war ganz erfreulich, mit Weib und Kind und aller Dienerschaft an die Weser ins Sommerlager zu ziehen. Dies gilt nicht nur für die Legaten und Tribunen, sondern ebenso für den *miles gregarius*. Alle schlugen gleicherweise Warnungen, die von der anderen Seite kamen, in den Wind; sie waren zu unbequem. Hätte man sie befolgt, hätte der Sommer jedesmal eine Trennung von der Familie und den Bequemlichkeiten des Lebens bedeutet; das wünschte keiner. Als dann die Sache schief ging, wollte keiner die Schuld auf sich nehmen. Man suchte einen Sündenbock; das aber konnte nur Varus sein, — mit vollem Recht, denn schließlich trug er die Verantwortung. Damit werden gerade die Leute, die seine Politik unterstützt hatten, seine Ankläger. Die hier skizzierte Einstellung des Heeres wird der Grund für die feindselige Haltung gegen Varus. So muß er nicht nur als unfähiger Feldherr hingestellt werden, der durch seine Leichtgläubigkeit die Niederlage verschuldet hat, sondern auch als ein moralisch minderwertiger Verwalter, der durch seine Habgier und seinen Stolz die Empörung gleichsam erzwungen hat, die ohne sein Tun wahrscheinlich gar nicht gekommen wäre. Es ist zu

beachten, daß die abwertenden Urteile nur in Verbindung mit seiner Niederlage erscheinen. Daß Varus für sich selbst gesorgt hat, soll nicht bestritten werden, aber nicht nur seine Habgier reizte die Germanen zum Widerstand. Daß sie Tribute zahlen sollten, war dazu völlig ausreichend, und die forderte Varus nicht aus eigenem Antrieb.

Diese Einstellung des Heeres ist ferner der Grund für die „allzu günstigen Berichte", die nach Rom gingen und den Kaiser zu seiner Politik veranlaßten. Sie kamen den Wünschen des Augustus entgegen; denn sie gaben ihm die Berechtigung, das Pomerium zu erweitern. So konnte er den Varus nach Deutschland schicken. „Es scheint, daß Tiberius es bei Augustus durchgesetzt hat, daß nur Männer seines Vertrauens mit dem Oberbefehl der großen Armeen betraut wurden" [12]. Wenn das zutrifft, ergibt sich folgendes:

1. Die Charakteristik des Varus bei Mommsen ist nicht richtig [13]. Wir müssen dem Tiberius die Fähigkeit zutrauen, seine Mitarbeiter beurteilen zu können. Es ist die Zeit des pannonischen Aufstandes; da war es die wichtigste Aufgabe der Legaten am Rhein, Ruhe zu halten. Dies hat Sentius Saturninus erreicht; also lag es im Interesse des Tiberius, ihn zu halten. Statt dessen soll er einen notorisch unfähigen Mann hingeschickt haben. Das mußte die unangenehmsten Folgen für den laufenden Krieg haben. Daß die Freundschaft mit Varus so groß gewesen sei, sich selbst zu gefährden, paßt nicht zum Charakter des zweiten Kaisers. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß ein Kenner Germaniens wie Tiberius von der friedlichen Gesinnung der Germanen überzeugt war. War doch sogar Gallien so wenig beruhigt, daß Augustus die Befriedigung Galliens und Spaniens als besondere Ruhmestat in seinem Testament erwähnen konnte. Auch fürchtete man, daß der Freiheitskampf auf diese Provinz übergreifen werde, was nur durch die schnelle Ankunft des Tiberius verhindert wurde.

2. Wie läßt sich das abfällige Urteil des Tiberius erklären, wenn er den Varus selbst in diese Stellung gebracht hat [14]?

3. Wie läßt sich diese gehässige Charakteristik von Velleius erklären? Es ist nicht anzunehmen, daß er den Freund seines angebeteten Helden und Mann seines Vertrauens so niederträchtig zu schildern wagte.

4. Wenn Tiberius gegen Augustus' Willen die Berufung durchgesetzt hätte, träfe ihn die Verantwortung für die Niederlage. Nun bedeutet diese nicht nur den Verlust von drei Legionen, — die wären noch zu

---

[12] Ritterling, Fasti des röm. Deutschland unter dem Prinzipat (Wien 1932) S. 10; V. Gardthausen, Kaiser Augustus u. s. Zeit (Leipzig 1894—1904) S. 1197.
[13] Th. Mommsen, Römische Geschichte 5 S. 40.
[14] Sueton, Tiberius 18.

ersetzen gewesen —, sondern auch den einer ganzen Provinz, für immer. Aber das Wichtigste: Die Erweiterung des Pomeriums war dann nicht mehr berechtigt; Augustus mußte seinen Rechenschaftsbericht ändern. „Es hat einen älteren Entwurf des Leistungsberichtes gegeben, in dem die Erweiterung des Pomeriums aus Anlaß der Einverleibung Germaniens mit Genugtuung gebucht war. Nach dem Fiasko seiner Germanenpolitik im Jahre 9 n. Chr. hat der alte Kaiser den durch die schmerzliche Entwicklung überholten Text einer gründlichen Retusche unterzogen“ [15]. Wir können daraus sehen, wie sehr Augustus durch die Niederlage getroffen wurde. Dem Tiberius war er so wie so nicht wohlgesinnt; „er konnte sich trotz der Adoption nicht ganz des Verdachtes entschlagen, Tiberius könne sich gegen ihn empören“ [16]. Trotzdem hat er diesem nie ein Wort des Vorwurfes hinsichtlich der Varusschlacht gesagt. Auch in Hofkreisen hat niemand von dem Kampf um Varus gewußt. Tacitus, der doch mit Genuß alles Abfällige zusammenträgt, sollte es versäumt haben, dem verhaßten Kaiser die Schuld an der clades Variana zuzuschieben, wenn auch nur die geringste Möglichkeit dazu bestand?

Faßt man das alles zusammen, so stellt sich die Sache umgekehrt dar: Augustus will aus den oben dargelegten Gründen einen Mann friedlicher Verwaltung in Germanien haben, Tiberius braucht einen, der eventuellen Insurrektionen gewachsen war, mit denen in diesen kriegerischen Zeitläuften gerechnet werden mußte. Das war aber der „Hofgeneral“ nicht. Die Schuld an diesem für ihn so harten Rückschlag trifft also den Kaiser selbst. Das ist schmerzlich. Er muß zugeben, daß Tiberius Recht gehabt hat, und nicht nur das, er muß ihn, der gerade siegreich nach Hause kommt, sogleich wieder an die Front schicken, um Versehen, die der Kaiser verschuldet hat, wieder gut zu machen. Aus der sich hieraus entwickelnde Gemütsverfassung macht Augustus jede Ehrung des siegreichen Feldherrn illusorisch. Daß der Triumph verschoben wird, ist noch verständlich; er bekommt ihn wenigstens nach seinem Siege über Germanien. Dafür, daß ihm der Beinamen Pannonicus, der ihm nach römischen Brauch zustand, verweigert wurde, gibt es keine hinreichende Erklärung. Es ist die Enttäuschung über Varus, die es dem Kaiser unmöglich macht, seinem Nachfolger Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Durch die hier gegebene Deutung scheint mir die Situation besser erklärt.

Im Gegensatz hierzu nahmen die Anhänger des Tiberius anscheinend die Niederlage mit einer gewissen Befriedigung auf. So scheint mir bei

[15] E. Hohl, Hist. Zeitschr. 167 (1943) S. 464 Anm. 4.
[16] Dio Cassius 55, 13.

Velleius ein wenig Schadenfreude mitzuklingen: Das beste Heer — der unfähigste Feldherr. Dabei war einer da, dem so etwas nicht passiert wäre; der wußte, wie man sich in Germanien zu verhalten hat: vom Troß nur das Notwendigste; die Disziplin ist mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten; der Feldherr hat mit gutem Beispiel voranzugehen[17]. Wäre doch dieser hingeschickt worden! Hätte man doch auf seine Ratschläge gehört!

Noch etwas anderes ist diesem Kapitel zu entnehmen, nämlich die Tatsache, daß Tiberius nichts von dem geglaubt hat, was nach Rom gemeldet worden war und was wir in überarbeiteter Form lesen. Wenn er auch die Hauptschuld der Fahrlässigkeit des Führers zuschreibt, so übersieht er die des Heeres nicht. Anders sind die Maßnahmen, die er sofort nach seiner Ankunft am Rhein trifft, nicht zu verstehen. Wiedereinführung der alten Strafordnung, auch für Offiziere, Kontrolle des Trosses, Erziehung von Offizier und Mann zur Bedürfnislosigkeit und zur soldatischen Abhärtung. Diese Kapitel beweisen, daß die obigen Ausführungen über das Versagen des Heeres richtig sind.

Augustus hat es sehr gut verstanden, Berichte abzufassen; das zeigt die „meisterhafte Verschleierung" des Zusammenbruches seiner germanischen Politik im Monumentum Ancyranum. Er hat also dem, was ihm vom Rhein her gemeldet wurde, ebenso wenig wie Tiberius Glauben geschenkt. Zwei Fakta beweisen das. Das eine ist seine Einstellung zu den römischen Gefangenen in Germanien. Ihr Rückkauf mußte offiziell erlaubt werden. Aber wenn noch zu Senecas Zeiten Mitglieder der besten römischen Familien Sklaven waren, dann lag das schwerlich nur an ihren germanischen Herren, die wohl ganz gern Gold genommen hätten, sondern daran, daß der Princeps einen leichten Druck ausgeübt hat, es zu unterlassen. Außerdem wird den Losgekauften die Rückkehr selbst nach Italien, nicht nur nach Rom verboten[18]. Das ist eine harte Strafe. Zweitens: Ein Teil der Armee hatte sich gerettet. Wenn zugleich mit der Meldung hiervon die andere kommt, die Grenzen seien gesichert, dann müssen aus den Flüchtigen irgend welche Formationen gebildet worden sein. Asprenas mit seinen beiden Legionen konnte das doch nicht leisten. Es ist nun oft genug vorgekommen, auch in der Geschichte des römischen Heeres, daß eine Truppe stark zusammengehauen worden ist; dann wird sie eben wieder aufgefüllt. Daß das hier nicht geschieht, daß die Nummern 17, 18, 19 aus der römischen Heeresgeschichte verschwinden, — so völlig verschwinden, daß auch ihre frühere Geschichte tot wird —, kann

[17] Sueton, Tiberius 18 ff.
[18] Über das Heinkehrrecht der Kriegsgefangenen vgl. Hildegard Kornhardt, Regulus und die Cannaegefangenen, Hermes 82 (1954) S. 97 ff.

nur als Strafe aufgefaßt werden. Strafen kann aber nur, wer von einer Schuld überzeugt ist. In den Berichten findet sich kein Hinweis auf die Schuld der Legionen. Wenn trotzdem der Kaiser streng straft, dann ist das ein Beweis dafür, daß er an die Richtigkeit der Meldungen nicht geglaubt hat.

Zur Ergänzung der bisher behandelten Schriftsteller ist Tacitus, Annalen I Kapitel 61 und 62, heranzuziehen. Er gibt keine Schilderung der Schlacht, sondern berichtet nur über den Besuch des Schlachtfeldes durch Germanicus im Jahre 15 n. Chr. Auch hier muß, bevor zur Auswertung gegangen werden kann, Art und Tendenz der Primärquelle herausgearbeitet werden. „Nun benutzen alle späteren Erzähler den ausgezeichneten Primärbericht eines Feldzugteilnehmers“ [19]. Diese können rein sachlich berichten, sie können aber auch einer Tendenz folgen, ihren Helden über Gebühr herausheben, ihn als Werkzeug göttlicher Befehle hinstellen. Solcher Art ist die Germanicusbiographie, aus der die betreffenden Kapitel der Tacitus-Annalen stammen. Als ihr Verfasser wird der Dichter Pedo Albinovanus angesehen. Als Reiterpräfekt im Heere des Germanicus berichtet er über Selbsterlebtes, aber so, daß sein Gedicht ein Panegyrikus auf Germanicus wird [20].

Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die Kapitel I, 61 und 62 zu betrachten. Wir haben also nicht nur zu fragen, was ist geschehen, sondern zunächst: was will der Dichter zeigen? Zum ersten Mal nach sechs Jahren kommt ein Heer an die Stätte jener furchtbaren Niederlage. Wie ist da die Stimmung? Was will der Held mit seinem Besuch bezwecken? Wie wird sein Unterfangen von seinen Gegnern oder seinen Freunden beurteilt? Dies zu zeigen, kann der Verfasser nur erreichen, wenn er starke rhetorische Lichter aufsetzt; eine wahrheitsgetreue Schilderung, wie der Platz ausgesehen hat, würde jede Illusion zerstören. Diese Behauptung wird erhärtet einmal durch die oben gegebene Charakteristik der Germanicus-Biographie als Quelle für diese Kapitel, zum weiteren durch die Klarstellung des Sachverhaltes.

Germanicus befolgt die Vorschriften des Reglements und schickt den Caecina voraus. Zu erschließen ist daraus nur, daß er in ein Waldgebirge einmarschiert, in dem Vorsicht geboten ist, weil es schon einmal in einem solchen zur Katastrophe gekommen ist. Merkwürdig ist, daß er das Schlachtfeld nicht lange zu suchen braucht. Nach den frisierten Berichten ist Varus doch in unwegsamen Wäldern vernichtet worden. Jetzt

[19] Eduard Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, (Leipzig 1920) S. 213.

[20] Vgl. den Anhang, Quellenkritische Untersuchung der Germanicuskapitel, unten S. 148.

soll man in der Nähe sein, und schon ist die Stelle gefunden. Die einen, die das dem Feldherrn berichten, waren damals aus der Schlacht entflohen. Wie es in einem Menschen aussieht, der sich aus einer solchen Katastrophe retten will, ist leicht auszumalen. Geländestudien wird er nicht machen. Die andern kommen aus der Sklaverei. Nach dem Siege sind sie zuerst einmal als Beute von den Siegern verteilt worden, kamen in andere Gegenden, von dort erst in Freiheit. Daß diese sich den Ort ihrer Gefangennahme so einprägten, daß sie ihn noch nach Jahren jederzeit wiederfinden konnten, ist schwer vorzustellen. Auch darf die Ähnlichkeit der Waldteile, die selbst den friedlichen Wanderer oft irreführt, nicht außer Betracht gelassen werden. Wie groß diese ist, zeigen die widersprechenden Versuche moderner Forscher, von denen jeder mit guten Gründen nachweist, daß das von ihm in Anspruch genommene Gelände der Schilderung bei Tacitus und Dio entspricht. Das Aufsuchen des Schlachtfeldes hätte viel Zeit beansprucht, wenn die Sache sich so verhalten würde, wie sie Tacitus darstellt. Aber die Römer hatten in diesem Sommer schon eine Expedition hinter sich, und bei der zweiten waren sie noch nicht einmal auf den Feind gestoßen; wenn sie nicht vom Winter überrascht werden wollten, mußten sie sehr sparsam mit der Zeit umgehen. Der Sohn des Drusus war nicht so leichtsinnig, den Ausgang des Ganzen aufs Spiel zu setzen. Klar wird alles, wenn Germanicus auf die alte Etappenstraße des Varus gestoßen ist; die kannten die Soldaten natürlich. Tacitus hingegen muß den Ort als schwer zugänglich schildern, ohne den Widerspruch zu dem folgenden Kapitel 63 zu beachten; denn erst da folgt der Römer dem Arminius ins „Weglose". Demnach wäre das Vorhergehende nicht weglos, sondern bekannt gewesen. Das darf es aber auch nicht sein, denn dann fehlt wieder das Schauerliche: finsterer Wald, ohne Weg und Steg, Sumpf, trügerische Wiesen.

So findet man das erste Lager. Wenn der Feind in der Nähe ist, muß nach den Vorschriften bei Vegetius 1, 24 und 3, 8 das Lager einen Graben von 12 Fuß Breite und 9 Fuß Tiefe haben, dazu einen Wall von 4 Fuß Höhe und endlich eine Palisade aus den Schanzpfählen, die der Soldat mit sich führt und die beim Verlassen mitgenommen werden. Ein Versteifen mit Faschinen ist möglich, wird aber nicht gefordert. Durch das Fehlen der Versteifungen und das Herausreißen der Schanzpfähle verliert der Wall jeden Halt. Der Teutoburger Wald gehört zu den regenreichsten Gegenden Deutschlands. Das bedeutet, daß das Regenwasser den Wall und die Grabenränder abspült und daß die Vegetation üppiger ist. Wall und Graben auch eines ordnungsmäßig angelegten Marschlagers sind nach sechs Jahren durch Regen und Wind so stark eingeebnet, zugewachsen oder bis zur Unkenntlichkeit verkrautet, daß da

nicht mehr viel zu finden war für den an der Oberfläche Suchenden. Was nun die Ausdehnung anbelangt, so bleibt es jedem Feldherrn überlassen, sich so eng zusammenzupferchen, wie es die Kampflage erfordert. Die Germanen haben zweifellos an allen Tagen der Varusschlacht ihre Angriffe während des Lagerschlagens fortgesetzt. Den Römern standen demnach, da sie die Angriffe abwehren mußten, nur wenige Kräfte für den Bau zur Verfügung; sie konnten nur ein kleines Lager schlagen, das zudem noch den Vorteil hatte, leicht bewacht und verteidigt werden zu können. Ein kleines Lager ist aber kein unordentliches; auch darüber, wie sich die Truppe zu verhalten hat, wenn ein Lager unter Feindeinwirkung geschlagen werden muß, gibt es Vorschriften, darunter die, daß die Zenturionen die Anlagen zu kontrollieren und nachzumessen haben. Wenn Germanicus ein Lager findet, wie es Tacitus beschreibt, dann wäre das nur ein Zeichen für die Disziplinlosigkeit der Soldaten und ein Beweis für die Pflichtvergessenheit der Zenturionen und besonders des Lagerpraefekten. Das bedenkt aber der unmilitärischste aller Schriftsteller nicht.

Die Marschlager eines Heeres weisen keine großen Unterschiede auf. Germanicus soll nun zuerst ein Lager gefunden haben, bei dem der Umfang und die Absteckung des Hauptplatzes zeigten, daß drei Legionen daran gearbeitet hatten. Das weist eher auf ein Standlager hin, wie es Hygin vorschreibt. Nur bei einem solchen ist es möglich, aus der Größe auf die Stärke der Besatzung zu schließen; besonders der Hinweis auf die Größe des Hauptplatzes erfordert ein Friedenslager. Das Standlager ist bedeutend stabiler und sorgfältiger gearbeitet, mit einem befestigten Wall, tieferen Gräben, größeren Bequemlichkeiten für die Soldaten, daher größerem Umfang. Ein solches Lager leistet der Zerstörung länger Widerstand. Tacitus stellt also das Marschlager dem Standlager gegenüber, obgleich Germanicus zwei Marschlager hätte finden müssen. Aber zwei gewöhnliche Marschlager geben bei ihrer Ähnlichkeit nicht die schöne Steigerung, die der Verfasser braucht: erst ein ausgedehntes Lager mit Wall und Graben — dann ein schlecht angelegtes — schließlich gar keins. Es dürfen aber auch nur z w e i Lager sein, jedes weitere würde die auf dem krassen Gegensatz beruhende Wirkung abschwächen, der schöne rhetorische Aufbau würde hinfällig werden. Die Frage, wie oft Varus nun wirklich Lager bezogen hat, interessiert den Verfasser ebenso wenig wie die andere, was Germanicus in Wahrheit gefunden hat. Anzunehmen ist, daß er von den Lagern nicht das geringste gesehen hat; denn die Sieger werden nicht nur das Schlachtfeld gründlich abgesucht, sondern auch die Lagerüberreste vernichtet haben, waren sie ihnen doch

das Symbol der Knechtschaft. Diese Möglichkeit wird aber nirgends auch nur angedeutet.

Auf dem Schlachtfelde finden die Römer zerbrochene Waffen, Leichen von Pferden, Knochen. Zweifellos liegen solche auf einem Kampfplatz umher, aber nicht mehr nach sechs Jahren. Immer wieder wird die Armut der Germanen an Eisen betont, auch von Tacitus. Wenn das auch übertrieben ist, so viel darf doch als sicher angesehen werden, daß sie haushälterisch damit umgegangen sind, d. h. daß sie jedes Schlachtfeld sorgfältig abgesucht haben. Altmaterial war schon damals teuer und selten. Nicht nur alle brauchbaren Stücke sind mitgenommen worden, auch jede zerbrochene Waffe; denn der Rest des *gladius* gibt umgeschmolzen einen Dolch oder eine Lanzenspitze. Wenn aber wirklich etwas vergessen worden war, dann war es eingetreten oder von Dornen und Disteln überwuchert.

Zum Schluß noch eins: Ein drei- oder viertägiges Schlachtfeld dehnt sich über ein weites Gelände aus. Das abzusuchen, erfordert viel Zeit; Delbrück hat 10 bis 12 Tage errechnet. Solange zerstreut sich das Heer dadurch, daß einzelne Suchkommandos abgeschickt werden. Und eine so günstige Gelegenheit, über die Römer herzufallen, hätten die Germanen nicht ergriffen! Nicht einmal ein Unterführer mit einer jungen Mannschaft läßt sich sehen, obgleich das Gelände für einen Überfall angeblich besonders geeignet ist; denn Arminius „lockte" ja den Varus gerade in dieses Gebiet; jetzt rührt er sich nicht, als er sie wieder in der Falle hat. Dabei ist er in der Nähe; er wartet also das Ende der Trauerfeierlichkeiten ab, obgleich er stark genug ist, wie die im nächsten Kapitel dargestellte Schlacht beweist. Das Rätsel hat noch keiner gelöst. Wenn Arminius sich so verhält, ist das ein Beweis mehr dafür, daß hier keine historisch wahrheitsgetreue Erzählung vorliegt. Schließlich spricht noch ein militärischer Gesichtspunkt dagegen, daß Germanicus in der von Tacitus überlieferten Weise die Gebeine gesammelt hat. Einschließlich aller Vorbereitungen gehen ihm etwa zwei Wochen verloren. Was 70 000 Mann in dieser Zeit an Verpflegung verbrauchen, ist nicht wenig, vom Troß und den Zugtieren ganz zu schweigen. Die vorgeschobenen Magazine in den Lippe- und Emskastellen waren auch nicht unerschöpflich. Germanicus hätte seinen Aktionsradius erheblich verkleinert, wenn er soviel Zeit ohne praktischen Grund versäumt hätte. Schon mit Rücksicht auf den Nachschub mußte er sein Verweilen abkürzen und sich mit bescheidenen Funden begnügen, die ihm als Symbole für die Errichtung eines Ehrenmales dienen konnten.

Aber irgend etwas muß er doch gefunden haben. Daß er einen Grabhügel errichtet hat, läßt sich nicht leugnen; denn das war die Haupt-

sache, damit wird die Schmach der Niederlage getilgt. Er war es seinem Vater schuldig, die Toten zu bestatten und ihnen ein Mal zu errichten. Auch darf das religiöse Moment nicht vergessen werden; auf dem römischen Heere lag ein Fluch, solange den Gefallenen die letzten Ehren nicht erwiesen waren. Das Bestatten kann aber symbolisch geschehen, wie es Lucanus durch die Totenehrung des Pompeius beweist. Etwas Ähnliches werden wir auch hier annehmen müssen. Unter diesem Blickpunkt ist auch das Setzen des Caeliussteines zu verstehen. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß der Cäsar ein germanisches Heiligtum gefunden hat. Dazu passen die Altäre, auf denen angeblich die Tribunen und Zenturionen geopfert worden waren, wie die an die Bäume genagelten Schädel. Auch die oben erwähnten Gruben würden sich dieser Deutung leicht einfügen. Denn so sinnlos es wäre, die Gefallenen den Tieren des Waldes zum Raub zu überlassen, die Hingerichteten aber zu begraben, so angebracht ist es, innerhalb eines heiligen Bezirkes keine Knochen herumliegen zu lassen. Wir haben solche Gruben gefunden. Andererseits haben Altäre auf dem Kampffelde nichts zu suchen. Daß den Göttern an Ort und Stelle Siegesopfer gebracht werden, entspricht nicht der Auffassung der Naturvölker, die ihrem Gott nur an seiner Stätte opfern dürfen. Ebenso wird die Siegesbeute nur in den heiligen Hainen den Göttern des Stammes dargebracht und eroberte Feldzeichen und Waffen werden nur dort aufgehängt. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß auf den Altären Knochenreste vom letzten Opfer zurückgeblieben sind, auch in den „Gruben" wird etwas gelegen haben. Solche Überbleibsel wird Germanicus gefunden und darüber ein Grabdenkmal errichtet haben. Wahrscheinlich waren auch Gebeine geopferter Römer dabei. Die Heiligtümer werden als in Wald und Sumpf, zwischen Flüssen und Seen liegend beschrieben, versteckt und schwer zugänglich. Sie müssen aber doch in der Nähe der Verkehrswege gelegen haben, denn das Volk will sie aufsuchen. Wenn weiter anerkannt wird, daß Varus auf einer Etappenstraße vernichtet worden ist, dann muß zugegeben werden, daß Germanicus möglicherweise das Schlachtfeld gefunden hat und auf ihm, allerdings in umgekehrter Richtung, gegen Arminius marschiert ist. Dann wäre er auch auf Opferstätten in der Nähe gestoßen; und dann wären die beiden Tacitus-Kapitel ein weiterer Beweis für die Richtigkeit meiner These. Eine andere Frage ist es, ob Germanicus viel gefunden haben wird. Der Anblick verwesender Leichname ist nicht erfreulich; die Germanen werden die in der Nähe der Straße liegenden begraben oder in irgend ein Sumpfloch geworfen haben, soweit Wölfe und Wildschweine ihre Beseitigung noch nicht besorgt hatten. Zum Schluß muß bemerkt werden, daß die hier gegebene Interpretation zwar das meiste klärt,

aber doch nur Hypothese bleibt. Bei dem oben dargelegten Charakter der Primärquelle als Werk eines Dichters kann die andere Möglichkeit, das Ganze sei nur poetische Ausschmückung, nicht von der Hand gewiesen werden. Ein weiterer Einwand, weder aus Dio noch aus Tacitus lasse es sich erschließen, daß Germanicus auf die Etappenstraße des Varus gestoßen sei, ist nicht so schwerwiegend; denn beide hatten ein Interesse daran, gerade diesen Umstand zu verschweigen. Daß Tacitus auch manchmal Falsches berichtet, ist bekannt[21].

Die hier dargelegte Interpretation der Quellen hat gezeigt, daß die Römer etwas zu verbergen hatten; sie wollten den Umstand, daß sie auf ihrer Etappenstraße überfallen und vernichtet worden sind, dadurch verheimlichen, daß sie über den Ort ungenaue Angaben machten. Damit ergibt sich zweierlei, einmal die Unmöglichkeit, den Weg des Varus aus den literarischen Quellen zu rekonstruieren, andererseits die Möglichkeit, den Schlachtort festzulegen, wenn die Etappenlinie einwandfrei festgelegt werden könnte. Auch das erscheint unmöglich, denn der Spaten versagt ebenfalls, weil es in dem Gebiet zwischen Weser und Rhein viele Lager gegeben haben muß, die für eine Nacht angelegten Marschlager aber kaum Spuren hinterlassen haben. Nun scheinen mir die Funde von Tongefäßen einen Anhalt zu geben. Diese wurden ihrer Billigkeit wegen viel benutzt, konnten aber ihrer Zerbrechlichkeit wegen nicht weit transportiert werden, so daß sie als eigentliche Exportware kaum in Betracht kamen. Fundstellen solcher Art zeigen die Karten 61 und 62 des Atlasses der Urgeschichte[22]. Darnach führt eine begangene Straße die Lippe aufwärts bis zur Lippequelle, überschreitet zwischen Osning und Eggegebirge die Höhe, wendet sich dann scharf nach Norden dem Tale der Werre folgend bis zur Weser. Daß sie als Hellweg zur Elbe weitergeht, beweist ihr hohes Alter. Es spricht viel dafür, daß die Römer diese alte germanische Heer- und Handelsstraße zum Etappenweg ausgebaut haben, indem sie sie von Bäumen und Unterholz befreiten. „Eine Wegbefestigung oder Pflasterung ist nicht vorhanden. Auf unserem sandigen oder lehmigen Boden, wo es Steine nur in Gestalt von Findlingen gibt, haben die Römer wie die Einheimischen darauf verzichtet, eine künstliche harte Straßenhaut zu schaffen. Sie sind auf der natürlichen Bodenoberfläche gegangen und gefahren." Für diese Ansicht spricht weiter, daß in dem nördlich dieser Straße gelegenen Gebiet keine nennenswerten Funde gemacht

[21] Vgl. Werner Eisenhut, Der Tod des Tiberius-Sohnes Drusus, Museum Helveticum 7 (1950) S. 127: „Romanhafte, wenn nicht gerade entstellende Züge sind in die Überlieferung eingedrungen".

[22] Hans Jürgen Eggers, Der römische Import im freien Germanien, Atlas der Urgeschichte 1 (Hamburg 1951) Karte 61, 62; Beilage 109 S. 68.

worden sind. Aber über ein „wahrscheinlich oder möglich" kommen wir auch hier nicht hinaus. Diesen Weg hat Delbrück schon erschlossen; doch weisen die Funde nicht quer durch den Lehmgau (Lemgo) zur Dörenschlucht, sondern bleiben in der Nähe der Werre: Minden, Obernbeck, Südlengern, Hiddenhausen, Salzuflen, Gastrup-Hölsen, Heiligenkirchen, Lippspringe. Nun ist nicht gesagt, daß Tongefäße nur unmittelbar an der großen Straße verloren gegangen sind; aber die nähere Umgebung dürfte es doch sein. Südlich Detmold hören die Funde auf; das kann Zufall sein; die Straße kann trotzdem von Lippspringe zur Werrequelle bei Horn sich hingezogen haben, entweder direkt zwischen den Höhen 418 und 446 oder durch die Kohlstädter Schlucht. Von Bedeutung für die vorliegende Frage ist das nicht; denn daß die Römer unter fortgesetzten Kämpfen am zweiten und dritten Tage mehr als 10 km geleistet haben, d. h. daß sie weiter als bis Lage gekommen sind, ist kaum anzunehmen (die Entfernung Werre-Mündung bis zur Grotenburg ist 60 bis 65 km). Bis zur Grotenburg können nur spärliche Reste gelangt sein. Dann könnte sich der Überfall so abgespielt haben: Am ersten Tage unbehinderter Marsch etwa bis zur Gegend von Oeynhausen, am zweiten beginnen die Überfälle, am Abend Verbrennen des überflüssigen Gepäckes (zweites Lager), sie setzen sich am dritten Tage fort (drittes Lager), am vierten endlich Abschluß der Katastrophe. Damit kämen wir zu den vier Tagen Dios. Den Ort des Endes auch nur annähernd auszumachen, ist unmöglich. Die drei Legionen werden auf dieselbe Weise niedergemacht worden sein wie die 15 Kohorten Cäsars durch die Eburonen (Bell. Gall. 5, 35).

ANHANG

Quellenkritische Untersuchung der Germanicuskapitel

Von dem Werk des Albinovanus sind nur wenige Verse erhalten, die Schilderung eines Seesturmes. Ein Vergleich mit Tacitus kann daher nur unbedeutende Resultate ergeben[23]. Da es aber weniger auf den Namen als auf die Art ankommt, mögen andere Dichter herangezogen werden, in erster Linie Vergil als Vorbild, dann Lucanus und Silius Italicus als Verfasser ähnlicher Werke in nicht viel späterer Zeit.

Buch II, 23, 24 schildert den Seesturm. Es gibt nun eine Reihe von Motiven, die in jeder dichterischen Gestaltung eines solchen unbedingt vorkommen müssen: Dunkelheit, Regen, der Kampf der Winde; Notus, Auster, Boreas, Eurus werden jeder für sich losgelassen und führen einen wilden Tanz auf. Bei Tacitus ist davon nur *„varii"* übriggeblieben und

[23] Vgl. Pedo bei Seneca, suas. I, 15 und Tacitus, ann. 2, 23; 24.

die Phrase, beide fielen der Herrschaft des Südwindes anheim, wurden seine Beute, ein Ausdruck, der einen Kampf in sich schließt und voraussetzt. Weiter die Untiefen und besonders die Felsen, an denen die Schiffe zerschellen. Man hat die Frage gestellt, wo die von Tacitus erwähnten Felsen im Wattenmeer lägen, und hat sie bei Helgoland gesucht. Schwierigkeit macht die weite Entfernung von der Wesermündung zur Insel; denn die Schiffe sind nach der Erzählung bei Tacitus noch nicht von ihren Kurs abgetrieben, als sie durch die steilen Felsen gefährdet werden. Das Rätsel wird gelöst, wenn die Felsen als ein dichterisches Utensil erkannt werden[24]. Durch Wind und Wetter wird die Fernsicht genommen, die Schiffe geraten in Seenot, die Planken halten nicht mehr, infolgedessen treibt die Ladung auf dem Meere umher, endlich werden sie in die Unendlichkeit des Meeres verschlagen und treffen hier auf Ungeheuer verschiedenster Art.

Ein zweites ebenso beliebtes Motiv ist die Bestattung unbegrabener Freunde. Bei Vergil ist es Misenus, bei Lucanus Pompeius. Ein Vergleich mit Vergil, Aeneis 6, 373 zeigt, daß es nicht nötig ist, die Gebeine restlos zu sammeln, die Errichtung eines *tumulus* ist das Wichtigste. Ähnlich Lucanus, wo mit der symbolischen Bestattung des Pompeius auch allen bei Pharsalus Gefallenen Genugtuung gegeben wird. Dabei ist die Situation der bei Tacitus vorausgesetzten nicht unähnlich. Pompeius' Sohn erfährt, sein Vater sei unbegraben; da will er sofort nach Ägypten segeln und den Leichnam suchen, wie Germanicus das Schlachtfeld aufzusuchen beschließt. Da das nicht möglich ist, übergibt Cornelia die Waffen und Kleider ihres Gatten dem Feuer. Bei Tacitus bringt dann Germanicus das erste Rasenstück für den *tumulus*, bei Vergil ist es Aeneas.

Bei Vergil zeigen zwei Tauben, die Vögel seiner Mutter Venus, dem Aeneas den Weg; bei Tacitus erweisen 8 Adler, der Zahl der Legionen entsprechend, dem Germanicus denselben Dienst[25]. *Advertere imperatorem* wird gewöhnlich mit „aufmerksam machen" übersetzt; besser scheint mir die Grundbedeutung zu sein, „hinwenden, die Richtung geben"; diese Erklärung wird erhärtet durch das folgende *sequerentur*, wo die Vögel eindeutig als Wegweiser angesehen werden. Am Schluß des Kapitels versuchen fliehende Germanen sich in den Baumkronen zu verbergen und werden von dort heruntergeschossen. Dasselbe erzählt Silius, mit dem Unterschied, daß dem Sychaeus die Sache nicht schnell genug geht und er den Baum mit einer Axt umschlägt. Kapitel 25 wird von Germanicus selbst ein verlorener Adler wiedergefunden; damit gleicht er sich dem zweiten Gründer Roms an. Die Rettung der beiden Führer, Arminius und Inguiomerus, durch die Unzuverlässigkeit *(fraus)* der Chauken ist eine Reminiszenz an die Rettung des Paris durch Aphrodite, übernommen von Vergil, wo Turnus so gerettet wird, und Silius, bei dem dasselbe mit Hannibal in der Schlacht bei Cannae geschieht[26]. Wandermotiv sind auch die Erzählungen vom Heldentod Chariovaldas, der sich

[24] Pedo; Silius Italicus 17, 240. 270 ff; Lucanus 5, 601 ff.; Vergil Aeneis 1, 81 ff.
[25] Tac. Ann. 2, 17; Vergil Aeneis 2, 192 f.
[26] Tac. Ann. 2, 25; Vergil Aeneis 6, 825. 10, 635; Silius 5, 497. 9, 484.

in den dichtesten Haufen der Feinde stürzt wie Paulus bei Cannae, und die von den gefundenen Ketten, mit denen die Gefangenen gefesselt werden sollten. Der Gedanke, durch Uneinigkeit und Verrat das römische Heer zu schwächen, erscheint wohl zum ersten Mal im Pyrrhuskrieg, als Fabricius das Anerbieten des Königs mit Entrüstung ablehnt. Bei Tacitus macht ein Germane denselben Versuch, indem er den Legionaren Äcker, Weiber und Geld verspricht, wenn sie überlaufen würden[27]. Dabei geht zwar die Heimlichkeit verloren, aber etwas anderes wird gewonnen, das Anschwellen des Kampfeswillens.

Eine Reihe unerklärlicher Facta werden erst verständlich, wenn sie einem Dichter zugeschrieben werden. Ein Beispiel möge das zeigen. Ann. 2, 8 landet Germanicus auf dem linken Emsufer. Schon der Name ist verdächtig; wird dafür Weser eingesetzt, so könnte damit höchstens ein Teil der Schwierigkeit gelöst werden, denn die Torheit des Landens auf dem falschen Ufer bleibt bestehen. Der Zwischenquelle, mag es Plinius sein oder wer sonst, ist das schon aufgefallen, und sie hat ein „irrtümlicherweise" eingefügt. Dann schlägt Germanicus im Mündungsgebiet eine Brücke, — ein ganz unmögliches Unterfangen, denn seit Cäsars Übergang nach Britannien kannten die Römer die Tücken des Ozeans, ganz abgesehen davon, daß Germanicus selbst auf seiner Fahrt durch den Drususkanal praktische Erfahrungen gesammelt hatte. Ein Dichter aber kann ungeachtet dieser verkehrten Maßnahmen einen Brückenbau zeigen, den Mut der am Strand hinziehenden Legionen, die Schwimmkunst der Bataver, als die Flut einsetzt, die Fremdheit des Meeres und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten, die Hinterlist der Angrivarier, die „im Rücken" des vertrauenden Cäsar abfallen. Das alles muß sich an der Ems abspielen, denn die Weser darf nicht überschritten werden, weil sich sonst keine Möglichkeit ergibt für die Unterhaltung des Arminius mit seinem Bruder. Diese ist aber nötig, denn vor der Schlacht unterreden sich immer die feindlichen Feldherrn, wie Scipio mit Hannibal. Andererseits gibt sie Gelegenheit, zwei beliebte Gedanken zu ventilieren: die Größe Roms und dagegen das Leben in Freiheit und bescheidenen Verhältnissen[28]. Endlich sei kurz der Gang der Germanicus durch das Lager erwähnt (2, 13); er erinnert an die Erzählung von Philemon und Baucis: der verkleidete Gott, der bei den Alten gastliche Aufnahme findet wie Germanicus bei seinen Soldaten; an Stelle der Bewirtung, die im Feldlager nicht angängig ist, ist die Lobeserhebung getreten.

Auch an die Schlachtschilderungen ist nicht ein militärischer, sondern ein poetischer Maßstab zu legen, wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß der Dichter ein Offizier war. Der Dichter will das Durcheinander der Schlacht, Ansturm und Zurückweichen, Sieg und Flucht schildern. Das hat die Vorlage der Annalen erreicht. Die einen fliehen in den Wald, andere aus ihm heraus; dazwischen geraten die Cherusker hinein; der feindliche Feldherr wird verwundet, fast wäre er gefangen worden, durch Verrat kann er sich retten; beinahe wird die eigene Linie durch-

[27] Tac. Ann. 2, 11; Silius 10, 4.

[28] Vgl. Horaz Oden 3, 24, 9; Plinius, Briefe, 7, 26. 27; Cicero Tusc. 5, 32, 90, der Brief des Anarchasis.

brochen, Verstärkungen werden herangeführt; die Feinde fliehen; die einen werden in den Fluß geworfen, suchen sich durch Schwimmen zu retten, auch ein Versteck in den Baumwipfeln bietet keinen Schutz. Das ist eine sehr lebendige Schlachtschilderung, aufregend, so wie Dichter Kämpfe schildern. Man vergleiche die Darstellung der Schlacht bei Cannae durch Livius mit dem, was Silius Italicus daraus gemacht hat. Dabei ist zu bedenken, daß das, was wir bei Tacitus lesen, eine verkürzte Prosa-Inhaltsangabe ist.

Die Mathilden-Viten und das Wahrheitsproblem in der Überlieferung der Ottonenzeit

von Martin Lintzel†

Martin Lintzel, geboren am 28. Februar 1901, seit 1927 als Dozent und seit 1936 als Professor für mittelalterliche und neuere Geschichte in Halle wirkend, hat dort am 15. Juli 1955 sein schaffensreiches Leben beendet. Aus seinem Nachlaß stellt uns sein Bruder, Herr Oberkonsistorialrat Walter Lintzel (Görlitz), die beiden folgenden unvollendeten Aufsätze zur Verfügung. Der erste über die Mathilden-Viten, 1953 entstanden, gibt eine letzte Probe des ihm eigenen, gerade an ottonischen Geschichtsquellen oft bewährten kritischen Scharfsinns, dem es nicht nur um die Feststellung historischer Tatsachen und Ereignisse, sondern um das behutsam sichtende Verständnis der Überlieferung aus ihren geistigen Voraussetzungen geht. Einige Quellenangaben und Hinweise auf frühere Arbeiten zu diesem Thema sind nachträglich hinzugefügt, der Text ist von mir für den Druck redigiert worden. Das zweite Fragment über „Voraussetzungen des Individuums", im Dezember 1947 aufgezeichnet, skizziert Gedanken, die Lintzel in einem Vortrag weiter ausführte und auf die er in anderem Zusammenhang zurückkommen wollte. Die bohrende, grübelnde, sinnierende Frage nach der Bedingtheit nicht nur der historischen Überlieferung, sondern des menschlichen Daseins überhaupt drängte ihn bis an die Grenze unseres Erkennens, „an die Grenze der Metaphysik", die doch sein nüchtern-klares Denken weder verwischte noch verkannte. Was seiner wissenschaftlichen Erkenntnis und Aussage nicht faßbar schien, versuchte er dichterisch zu gestalten in einigen Dramen, die ungedruckt blieben bis auf die als Manuskript vervielfältigte, 1950 in Wismar aufgeführte Tragikomödie „Der göttliche Orpheus". Wer ihn kannte in seinem stillen, unbeirrbar aufrechten und doch hintergründigen Wesen und Wirken, wird ihn nicht nur als klugen Gelehrten, sondern als lauteren, ungewöhnlichen Menschen dankbar und nachdenklich im Gedächtnis behalten. Sein Leben und Schaffen würdigte Prof. Hans Haußherr (Halle) in einer Gedenkrede, der eine Bibliographie aller seiner Schriften, Rezensionen und von ihm angeregten Dissertationen beigefügt ist (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Abteilung, Jahrgang V, Heft 4, März 1956, S. 511—525).

H. Grundmann

1

Von der Meinung, daß ein historischer Bericht oder eine historische Darstellung die Geschichte rekonstruieren, d. h. wirklich und vollständig das wiedergeben könne, was geschehen ist, sind wir längst und gründlich

abgekommen. Die Geschichte ist nicht rekonstruierbar — es sei denn, man könnte sie noch einmal genau so ablaufen lassen, wie sie abgelaufen ist. Aber auch dann würde so wenig wie jetzt das menschliche Auge und der menschliche Verstand — und auch nicht das Auge und der Verstand eines Historikers — die Geschichte in ihrem tatsächlichen Sein und in ihrer Totalität erfassen. Wenn Geschichte geschrieben wird, so wird ein Geschehen, das in der Wirklichkeit auf mehr oder weniger weite Räume und Zeiten verteilt in einer unendlichen Vielfältigkeit von Gedanken, Worten und Taten, von Blut und Leben sich abgespielt hat, von einem menschlichen Erkenntnisvermögen eingefangen und in eine mehr oder weniger knappe Folge von Worten umgeformt. Gegenüber der unendlichen Fülle dessen, was wirklich geschehen ist und jeden Augenblick geschieht, ist jedes Geschichtsbild ein unendlich verkleinertes Bild, und zwar ein Bild, das nicht einfach widerspiegelt, sondern das durch Abstraktion, Verkürzung und Auswahl und damit durch Wertung zustande kommt; es versteht sich von selbst, daß es je nach den geistigen Voraussetzungen und Intentionen des Betrachtenden verschieden ausfällt: ein Geschichtsbild ist immer subjektiv und kann nur subjektiv sein.

Wenn es sich aber so verhält, wenn das Geschichtsbild, das ein Historiker gibt, notwendig nichts anderes ist als seine Ansicht von der Geschichte, so erhebt sich sofort die Frage: wie unterscheidet sich denn dieses Bild von einer Fiktion, von einem Phantasiegebilde und einer Dichtung? Nun, allein durch den Willen zur Objektivität. So wenig ein Geschichtsbild aus den Schranken der Subjektivität jemals heraustreten kann, es muß doch, um das zu sein, was es sein will, ihnen ständig entrinnen wollen und sich ständig an dem, was in der Geschichte geschehen und bezeugt ist, orientieren und kontrollieren. Wenn es die geschichtliche Wirklichkeit auch niemals erreichen und erfassen kann, so muß es sie doch zu erreichen und zu erfassen versuchen, um ihr so nahe zu kommen wie möglich. Es muß durch die Geschichte gebunden sein und sich durch sie immer wieder festlegen lassen. Wenn über Tasso oder über Wallenstein neue historische Tatsachen bekannt werden, so wäre deshalb kein Goethe und kein Schiller verpflichtet, ihre Dichtungen auch nur um einen Vers zu ändern; wohl aber ist dann der Historiker verpflichtet, das Bild, das er sich von Tasso und Wallenstein gemacht hat, zu korrigieren.

Allein das sind bekannte und längst geläufige Tatsachen und Überlegungen; ich führe sie hier nicht um ihrer selbst willen an, sondern nur, um den Ausgangspunkt für eine besondere Fragestellung zu gewinnen. Wenn ein jedes Geschichtsbild durch seine Subjektivität in eine bedenkliche Nähe zur Fiktion, zur Dichtung gerückt wird, von wo es sich nur durch seinen Willen zur Objektivität wieder entfernt, so wird man sich

unwillkürlich an eine Zeit erinnern, in der Geschichte und Dichtung tatsächlich in einander übergingen. Das ist in einem bestimmten Entwicklungsstadium wohl aller Kulturen und Nationen der Fall gewesen, und wohl meist länger und gründlicher als man sich im allgemeinen klar macht. Jedenfalls weiß aber jeder, daß es auch in der germanischen und in der frühmittelalterlichen Zeit so war: Die geschichtlichen Vorstellungen und Erinnerungen dieser Jahrhunderte lebten in Heldenliedern und Heldensagen fort. Was in der Geschichte geschehen war, war der subjektiven Willkür des Betrachtenden und Erzählenden ausgeliefert. Die Korrektur durch das Streben nach Objektivität fehlte zwar vielleicht nicht völlig, aber doch weithin, sie war jedenfalls nicht grundsätzlich entscheidend oder maßgebend: das Geschichtsbild war Dichtung.

Nun pflegen wir davon zu sprechen, daß es in der späteren Karolingerzeit und dann, nach einer Unterbrechung von ungefähr einem halben Jahrhundert, seit der Zeit Ottos des Großen auf deutschem Boden erzählende Geschichtsquellen, daß es dort seitdem eine Historiographie und Geschichtsschreibung gegeben habe. Gewiß redet man in diesem Zusammenhang von „Geschichtsschreibung" im allgemeinen wohl nur cum grano salis, und man schätzt ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten sicher nicht allzu hoch ein. Niemand wird auf den Gedanken kommen, sie mit der modernen oder auch Teilen der antiken und byzantinischen Geschichtsschreibung auf eine Stufe zu stellen. Aber es dürfte doch die Ansicht vorherrschen, daß es sich dabei insofern um eine Art echter Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung handelte, als sie bemüht war und die redliche Absicht hatte, die Geschichte wirklich wiederzugeben; sie habe sich selbst von der Dichtung und Sage deutlich abgesetzt, indem sie versichert, sich nur an das zu halten, was „wahr" und tatsächlich geschehen sei. Mit anderen Worten: auch diese Geschichtsschreibung wollte „objektiv" sein.

Es ist keine Frage, daß Beteuerungen wie die, man wolle nichts Falsches und Erdichtetes, sondern nur die Wahrheit berichten, in den historiographischen Produkten des Mittelalters recht häufig sind, und daß sich hin und wieder auch kritische Bemerkungen finden, die zwischen Gerüchten und verbürgten Tatsachen zu scheiden versuchen. Und auch in der Historiographie des 10. Jahrhunderts fehlen diese Momente nicht. Aber was oder wieviel beweist das? Daß das Vorgetragene die reine Wahrheit sei, wird auch immer wieder in den Dichtungen der Zeit versichert, etwa in den Spielmannsepen, und noch heute behauptet es jede Großmutter, die ihren Enkeln Märchen erzählt. Will man sich vergewissern, ob ein Geschichtsbild wirklich Geschichte geben will und nicht Dichtung, so muß man sich schon nach anderen Kriterien umsehen. Vor

allem aber, selbst wenn sich bei einigen Chronisten so etwas wie ein Streben nach historischer Wahrheit feststellen läßt, so ist damit nicht gesagt, daß es allgemeine Gültigkeit hatte: Wenn es für den einen oder anderen maßgebend war, so brauchte es deshalb noch längst nicht allgemein verbindlich und ein von allen anerkanntes Ideal zu sein.

Im folgenden möchte ich den Fragen, die ich eben angedeutet habe, für die Überlieferung oder wenigstens für einen Teil der Überlieferung der Ottonenzeit nachgehen. Sie sollen hier keineswegs vollständig und in allen ihren Verzweigungen und Nebenfragen behandelt werden. Es liegt mir nur daran, die Untersuchung bis zu einem bestimmten Punkte zu führen, an dem unsere Fragestellung in eine etwas allgemeinere und umfassendere Problemstellung einmündet. Um das zu zeigen, worauf es mir hier ankommt, sehen wir uns zunächst die Mathilden-Viten oder vielmehr das Verhältnis der jüngeren zur älteren Mathilden-Vita an, das für das, was wir wissen wollen, in einigen Punkten besonders aufschlußreich sein dürfte.

2

Wir besitzen, wie man weiß, zwei Werke, die als Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde, der Gemahlin Heinrichs I. und Mutter Ottos des Großen, bezeichnet werden. Die ältere, die eigentlich mehr eine Geschichte der Vorfahren Ottos II. als eine eigentliche Mathilden-Vita ist (immerhin steht das Leben der Mathilde dabei im Mittelpunkt und Vordergrund), stammt aus der Zeit Ottos II., die jüngere aus den ersten Jahren der Regierung Heinrichs II. Beide sind in Nordhausen verfaßt, die erste im Auftrag Ottos II., die zweite im Auftrag Heinrichs II.[1].

Die ältere Vita zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr in einem selbst für mittelalterliche Verhältnisse ungewöhnlichen Maße Zitate aus älteren Schriftstellern übernommen werden. Nicht nur einzelne Wendungen und Satzteile, sondern ganze Partien von Sätzen und Abschnitten werden aus hagiographischen Werken der Spätantike und der Merowingerzeit wie den Opera des Sulpicius Severus oder den Viten der Radegunde und der hl. Gertrud, aber auch aus Dichtungen der klassischen Zeit wie Vergil

[1] Vita Mahthildis reginae antiquior (prior) ed. Köpke MG. SS. X, 573 ff.; Vita Mahthildis reginae (posterior) ed. Pertz MG. SS. IV, 282 ff.; dazu Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Deutsche Kaiserzeit I, 1 (1938) S. 38 ff.; vgl. auch M. Lintzel, Miszellen zur Geschichte des 10. Jahrhunderts (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., Bd. 100 H. 2, 1953) S. 96 ff.: Die Herzogserhebung Heinrichs I. und das Kaisertum Ottos d. Gr. in der Vita Mathildis antiquior; Ders., Königin Mathilde, in: Westfälische Lebensbilder 5 (1937) 161 ff.

und Terenz u. a. entlehnt. Wieweit das auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit geschieht, ist eine offene und kaum mit auch nur annähernder Sicherheit zu beantwortende Frage. In vielen Fällen hat man zwar durchaus den Eindruck, daß es dem Verfasser mehr darauf ankommt, mit einem in fremden Werken erbeuteten literarischen Prunkstück zu glänzen, als korrekt und deutlich zu erzählen, was geschehen ist. Aber da uns so gut wie alle Kontrollmöglichkeiten fehlen, so ist das im allgemeinen nicht sicher zu entscheiden; und daß er seine Zitate mindestens in gutem Glauben verwertete, wird man dem Verfasser meistens nicht widerlegen können. Nur an einer Stelle scheint es mir völlig deutlich zu sein, daß nicht der Historiker, sondern der Schriftsteller am Werke ist: das ist der Bericht über die Brautwerbung Heinrichs I. um Mathilde[2].

Man erfährt da, daß Heinrichs Eltern sich für ihren Sohn „nach verstrichener Knabenzeit" nach einer Frau umgesehen hätten. Sie hätten von Mathilde, der Nachkommin Widukinds, gehört, die sich bei ihrer Großmutter im Kloster Herford aufhielt. Darauf hätten sie „des jungen Heinrichs Lehrer", den Grafen Thietmar, dorthin geschickt, um sie sich anzusehen. Als Thietmars Bericht günstig ausfiel, habe Heinrichs Vater den Grafen mit Heinrich selbst und anderen Begleitern nach Herford geschickt. Dort hätten einige von ihnen erst „unter dem Schein geringer Leute" die Kirche betreten und das Mädchen betrachtet. Dann hätten sie sich, mit königlichen Gewändern geschmückt und von einer großen Menge begleitet, zu Mathildes Großmutter begeben und sich die Jungfrau vorstellen lassen. Darauf habe sich Heinrich, von Liebe ergriffen, sofort mit ihr verlobt, und mit Zustimmung der Großmutter, aber ohne Wissen der übrigen Verwandten — auch ohne Glocken- und Orgelklang — sei Mathilde nach Ostsachsen geleitet worden, wo in Wallhausen die Hochzeit gefeiert wurde.

Wie in Wirklichkeit die Werbung Heinrichs um Mathilde vor sich ging, wissen wir nicht. Man kann nur sagen: sicher nicht ganz so, wie sie die Vita beschreibt. Heinrich war, als er Mathilde heiratete, ein erwachsener Mann von ungefähr 35 Jahren, der schon einmal verheiratet gewesen war mit der Merseburgerin Hatheburg. Daß ihm, wie es in der Vita erzählt wird, erst seine Eltern eine Braut aussuchen mußten und seinen Lehrer für ihn auf Brautschau schickten, ist mehr als unwahrscheinlich. Und der ganze Hergang, wie ihn die Vita schildert, mit der doppelten Besichtigung der Braut, vor allem durch den unerkannten und verkleideten Heinrich, enthält so deutlich alles das, was für die Brautwerbungsgeschichten mittelalterlicher Spielmannsepen typisch ist, daß man getrost die Quelle der Vita in dieser Sphäre wird suchen können. Damit ist

[2] Vita antiquior c. 1—3, SS. X S. 575 f.

freilich noch nicht gesagt, daß der Verfasser der Vita selbst seine Erzählung nach solchen Vorbildern erfunden oder komponiert hat: er könnte sie auch von einer älteren Überlieferung als bare Münze übernommen haben. Aber das Wahrscheinlichste dürfte doch sein, daß er darin selbständig war; und unabhängig von einer geschichtlichen Überlieferung ist er auf jeden Fall in der Ausgestaltung bestimmter Einzelzüge gewesen: Wenn er Mathildes Aussehen bei der Begegnung mit Heinrich mit den Worten schildert: *Niveas genas permixtas ignis rubore, candida veluti lilia rubentibus rosis intermixta,* so hat er darüber nichts aus der Geschichte erfahren, sondern er hat das aus der Aeneis entlehnt.

So oder ähnlich könnte es sich auch an anderen Stellen der Vita antiquior verhalten; doch da sich das nicht eindeutig beweisen läßt, so wollen wir uns lieber der ergiebigeren Frage zuwenden, wie es mit dem Verhältnis der Vita posterior zur historischen Wahrheit bestellt ist.

Dem Verfasser der jüngeren Vita hat die ältere vorgelegen; er hat sie weitgehend benutzt und ausgeschrieben, doch hat er an zahlreichen Stellen Änderungen vorgenommen, gekürzt und ausgelassen, aber auch vieles ergänzt, erweitert und hinzugefügt. Wie weit ihm bei dieser Tätigkeit wirklich neue Kenntnisse — sei es eigene, sei es durch andere vermittelte — zur Verfügung standen, ist von vornherein schwer zu sagen. Bedenkt man jedoch, daß er in Nordhausen schrieb, wo die Lieblingsstiftung der Mathilde war und wo sie sich oft aufgehalten hat, und daß, als er schrieb, seit ihrem Tode etwa vierzig Jahre oder weniger vergangen waren, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ihm noch gute, glaubwürdige Traditionen zur Verfügung standen. Wie aber hat er, wenn er sie besaß, von ihnen Gebrauch gemacht?

Zunächst ist keine Frage, daß in der Vita posterior einige Nachrichten enthalten sind, die einen durchaus zuverlässigen Eindruck machen oder die ihr Verfasser mindestens im guten Glauben an ihre Zuverlässigkeit mitgeteilt haben könnte. Dahin gehört etwa, daß von ihm — im Gegensatz zur älteren Vita, die ihn nicht kennt — der Name der Äbtissin von Wendhausen, Diemot, genannt wird (c. 7), oder daß er berichtet, die erste Seelenmesse für Heinrich I. sei von Adaldag, dem späteren Erzbischof von Hamburg, gehalten worden (c. 8). Auch wenn er über die ältere Vita hinausgehend berichtet, Mathilde habe ihre guten Werke mit Vorliebe am Sonnabend getan, weil das der Todestag ihres Gemahls war (c. 17), so hört sich das durchaus vertrauenerweckend an. Heinrich ist tatsächlich an einem Sonnabend gestorben. Auch die schöne Szene (c. 22), in der der letzte Abschied Ottos des Großen von seiner Mutter in Nordhausen geschildert wird, mag den Tatsachen entsprechen; es wird hier der Name eines Grafen Witigo genannt, der dem abreitenden

Kaiser berichtet, daß Mathilde den Stein in der Kirche, auf dem Otto gestanden, unter Tränen geküßt habe, worauf dieser noch einmal zu seiner Mutter zurückkehrt: diese Nachricht könnte direkt oder indirekt auf eben diesen Witigo zurückgehen, mindestens erscheint sie eben dadurch, daß dieser an sich ganz bedeutungslose Graf mit Namen genannt wird, einigermaßen beglaubigt.

Doch diesen unbedenklichen oder unbedenklich erscheinenden Mitteilungen stehen andere gegenüber, die unzweifelhaft falsch sind und die, was für unsere Fragestellung das Entscheidende ist, vom Verfasser der Vita offensichtlich nicht im guten Glauben hingenommen, sondern frei erfunden worden sind. Bekanntlich zeichnet sich die jüngere Vita im Gegensatz zur älteren durch eine Tendenz aus, welche die jüngere, bayrische Linie der Ottonen, die Vorfahren Heinrichs II. verherrlicht. Soweit es sich dabei um einfache Umwertungen in der Charakterisierung der verschiedenen Personen, um Lob und Tadel handelt, mag das hier auf sich beruhen: dabei läßt sich schwer sagen, wo die bona fides anfängt und wo sie aufhört. Auch wenn etwa die unzweifelhaft falsche Mitteilung auftaucht (c. 15), der 964 gefangene Berengar von Ivrea sei Heinrich von Bayern zur Bewachung übergeben worden (der bereits 955 verstorben war!), so braucht das keine Erfindung des Verfassers zu sein: es könnte, da Berengar in die Verbannung nach Bamberg geschickt wurde, auf einem Mißverständnis oder auf einer Verwechslung beruhen. Eher könnte auf das Konto des Chronisten schon die Behauptung kommen, daß Mathilde vor und nach dem Tode Heinrichs I. die Thronkandidatur ihres jüngeren Sohnes begünstigt habe: diese Behauptung könnte in maiorem gloriam der bayrischen Linie aufgestellt worden sein, der damit sozusagen der Segen der Stammutter des ottonischen Hauses vindiziert wurde, doch auch darüber läßt sich nichts Bestimmtes ausmachen[3]. Und ähnlich steht es, wenn an Stellen, wo in der älteren Vita nur von Otto I. die Rede ist, auch sein Bruder Heinrich als handelnd oder maßgeblich eingeführt wird; so etwa in den Auseinandersetzungen und Konflikten um das Erbe der Mathilde nach dem Tode ihres Gemahls (c. 11), oder auch wenn von einem letzten Besuch des kranken Jüngeren bei seiner Mutter in Pöhlde erzählt wird (c. 16). Alles das läßt sich kaum kontrollieren.

Um freie Erfindung handelt es sich dagegen offensichtlich, wenn die jüngere Vita versichert (c. 16), Mathilde habe nach dem Tode ihres Sohnes Heinrich ihre fürstlichen Gewänder abgelegt und nur noch Trauerkleider getragen. Denn in der älteren Vita (c. 11) wird ihr aus-

[3] Vgl. M. Lintzel, Miszellen (s. Anm. 1) S. 86 ff.: Heinricus natus in aula regali.

drücklich und ohne jede Einschränkung der Vorwurf gemacht, daß es ihr an wahrer Heiligkeit deshalb gefehlt habe, weil sie im weltlichen Schmucke der Kleider geprangt habe — ein Vorwurf, den übrigens für die Zeit vor Heinrichs Tod die jüngere Vita (c. 16) — nicht eben glaubwürdig — mit der Bemerkung zu entkräften sucht, es habe sich dabei nur um ein einfarbiges Purpurkleid gehandelt, das die Königin zudem immer von einem Leinengewand verhüllt getragen habe. Eine ähnliche Umdichtung wird mit dem vorgenommen, was sich in der älteren Vita (c. 10) über eine angebliche Prophezeiung der Mathilde findet. Hier heißt es, sie habe auf die Nachricht von der Geburt Ottos II. geweissagt, daß er „an Ruhm die anderen überstrahlend, uns Eltern eine Zierde gewähren würde". Das wird von der jüngeren Vita unterschlagen und statt dessen erzählt sie (c. 20), Mathilde habe das Königtum Heinrichs II. prophezeit: „wir hoffen jedoch, daß dieser Name (Heinrich) unserem Geschlechte nicht verloren gehe, bis daß von diesem Knäblein ein Enkelchen entspringe, das zu königlicher Würde sich erheben mag."

Nicht besser wird mit der historischen Wahrheit oder dem, was der Verfasser der zweiten Vita darüber in der ersten fand, im Zusammenhang mit ein paar Wundern umgesprungen, die Mathilde vollbracht haben sollte. In der ersten wird erzählt (c. 12): als einstmals von den Dienern vergessen war, den unterhalb des Quedlinburger Burgbergs sitzenden, ihre Almosen empfangenden und essenden Armen Brot zu geben, da habe Mathilde ein Brot ergriffen, bekreuzigt und vom Burgberg hinabgeworfen, worauf es über Fels und Zaun gesprungen und in den Schoß eines Armen gelangt sei. In der jüngeren Vita (c. 18) erscheint dieses Wunder gründlich ausstaffiert. Da geschieht es am Jahrestage des Todes Heinrichs I., und außerdem fällt das Brot einem Armen zu, dem Mathilde es bestimmt hatte. Ähnlich verhält es sich mit der folgenden Geschichte. Die ältere Vita (c. 12) erzählt, daß in Quedlinburg eine zahme Hirschkuh ein Weingefäß „verschluckt" habe. Trotz Drohens und Schlagens der Anwesenden habe sie es nicht wieder herausgegeben. Aber als Mathilde sie sanft anredete: „Gib her, uns gehört, was Du genommen", da habe sie das Gefäß der Königin zurückgegeben. Die jüngere Vita (c. 19) macht daraus, daß die Hirschkuh den verschluckten Gegenstand einen ganzen Tag bei sich behielt; niemand wußte, wo das Gefäß war, nur die prophetische Gabe der Königin entdeckte es.

Man sieht, einmal ist es die politische, ein andermal die hagiographische Tendenz, die den Verfasser die ihm überlieferten Tatsachen recht gründlich korrigieren läßt. Aber fast noch bemerkenswerter scheint mir die Tatsache, daß die zweite Vita an dem ihr vorliegenden Material zahlreiche Änderungen aus offenbar rein literarischen Absichten vorge-

nommen hat. Die in der älteren Vita geschilderten Situationen werden ausgemalt, die Darstellung wird ausgeschmückt und prunkvoller gestaltet, und zu dem Zweck werden vor allem zahlreiche Reden und Gegenreden sowie Briefe mitgeteilt, die ganz zweifellos der Erfindung des zweiten Biographen ihr Dasein verdanken. So läßt er etwa (c. 3) bei der Werbung Heinrichs um Mathilde deren Großmutter eine lange erbauliche Ansprache halten, von der die Vorlage kein Wort enthält; daß der Verfasser von ihr keine Überlieferung haben konnte, versteht sich von selbst: die Rede müßte hundert Jahre, bevor er schrieb, gehalten worden sein. Genau so verhält es sich mit den Worten, die der Verfasser Heinrich I. unmittelbar vor seinem Tode zu Mathilde, und mit denen, die er Mathilde nach Heinrichs Tod zu ihren Söhnen sprechen läßt. Und nicht anders schließlich steht es mit dem, was im Zusammenhang mit der Erzählung von dem Konflikt zwischen Otto I. und Mathilde dem hinzugefügt wird, was die ältere Vita (c. 9) darüber zu bieten hat. Im Gegensatz zu ihr wird in der jüngeren (c. 11 f.) umständlich berichtet, wie die Fürsten Otto angehalten hätten, sich mit seiner Mutter zu versöhnen; ein Brief, den er an sie geschrieben haben soll, wird mitgeteilt, und aus den wenigen Worten, mit denen die ältere Vita über die Aussöhnung berichtet, werden lange gefühlvolle Reden Ottos und der Mathilde herausgesponnen. Vor allem aber — getreu ihrem Verfahren, auch immer etwas über Ottos Bruder, Heinrichs II. Großvater, zu sagen und ihn in den Mittelpunkt der Erzählung zu rücken — berichtet die jüngere Vita (c. 14) ausführlich auch von s e i n e m Friedensschluß mit der Mutter, wovon die ältere kein Wort hat, und es versteht sich von selbst, daß hier die Reden, Tränen und Küsse, die getauscht werden, besonders reichhaltig und zärtlich ausfallen.

Alle diese Feststellungen ließen sich noch erweitern und durch einen genauen Vergleich der beiden Viten detaillieren. Doch es mag mit dem Vorgebrachten sein Bewenden haben; für das, was ich damit sagen will, dürfte es genügen. Alles das sind Dinge, die sozusagen auf der Hand liegen; jedem, der die Vita liest, müssen sie sofort auffallen. Sie sind natürlich auch längst bemerkt worden, und man hat denn auch die beiden Viten, vor allem die zweite, entsprechend bewertet. Das Urteil über die Viten ist, wie man es etwa bei Wattenbach-Holtzmann[4] liest, daß es um ihren „inneren Gehalt und den geschichtlichen Sinn ihrer Verfasser" mangelhaft bestellt sei. Das ist nun zweifellos richtig; von dem, was wir unter geschichtlichem Sinn verstehen, ist hier wenig zu spüren. Aber was bedeuten solche Feststellungen? Sie gehen doch offenbar von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß der „geschichtliche Sinn" (und was

[4] A. a. O. S. 40.

ist damit gemeint?) etwas ist, das für die „Historiker" des 10. Jahrhunderts verbindlich und bei ihnen als Norm zu erwarten ist. Gerade das aber ist es, wogegen ich mich hier wenden möchte; dieser Mangel an „geschichtlichem Sinn" ist vielmehr für die „Geschichtsschreibung" des 10. Jahrhunderts (und auch noch anderer Jahrhunderte) typisch.

3

Daß es sich so verhält, kann man, wenn auch in verschiedener Intensität, bei noch vielen anderen „Historikern" des 10. Jahrhunderts feststellen. Wir werfen zunächst, um das zu zeigen, einen kurzen Blick auf die 'Gesta Oddonis' der Hrotsvit von Gandersheim und die 'Antapodosis' des Liudprand von Cremona. Daß die erbaulichen, in Verse gebrachten Gebete und Reden der 'Gesta Oddonis' fingiert und reine Literatur sind, versteht sich von selbst. Doch nicht viel besser sieht es bekanntlich mit den geschichtlichen Tatsachen aus, mit denen Hrotsvit aufwartet. Man würde ihre Haltung und ihre Absichten wahrscheinlich verkennen, wenn man ihr eine echte politische Tendenz zuschriebe, aus der heraus sie die Ereignisse verfälscht und umbiegt; ihr Bestreben ist vermutlich ganz einfach, für die königliche Dynastie mit einer möglichst gemütvollen, verharmlosten und versüßlichten Familiengeschichte aufzuwarten. Deshalb wird mit Vorliebe der Teufel als Anstifter allen Übels persönlich bemüht, um die unangenehmen Kämpfe zwischen den Mitgliedern der Dynastie zu erklären und zu entschuldigen. Vor allem aber: soweit es irgend geht, werden die Spannungen vertuscht, verniedlicht und in ihr Gegenteil umgekehrt. Liudolf, der 951 in Wirklichkeit seinem Vater in Italien zuvorzukommen suchte, doch scheiterte und dann von Otto ungnädig empfangen wurde, zieht nach Hrotsvit nur, um Otto Freude zu machen, nach dem Süden, hat dort die schönsten Erfolge, und Otto nimmt ihn nach seiner Rückkehr hochbeglückt auf[5]. Ungefähr auf der gleichen Höhe historischer Wahrheitsliebe steht es, wenn Hrotsvit versichert, 952 sei Liudolf von seinem Vater aus Italien nach Deutschland zurückgeschickt worden, um in seiner Abwesenheit als sein Stellvertreter in Deutschland die Regierung zu führen; und das habe Liudolf auch sehr schön und weise gemacht[6]. In Wirklichkeit ist der Prinz bekanntlich ohne Wissen Ottos aus Italien umgekehrt, um in Deutschland eine Verschwörung gegen seinen Vater anzuzetteln. In diesem Stil sind im Grunde die ganzen Gesta abgefaßt; es gibt nicht viel, was der ordnenden und

[5] Hrotsvithae Opera ed. P. Winterfeld, MG. Script. in usum schol. [3] (1902) S. 221 ff.
[6] Ebd. S. 223 ff.

schmückenden Hand der Gandersheimer Nonne entgangen wäre. Ein besonders hübsches Beispiel für die Art, wie sie fabelt und dichtet, statt Geschichte zu erzählen, dürfte der Bericht über die Flucht der Königin Adelheid aus der Haft sein, die Berengar über sie verhängt hatte[7]. Freilich haben wir keine Kontrollnachrichten, die uns ermöglichten zu sagen, wo hier die Wahrheit aufhört und wo die Legende anfängt. Aber wenn da erzählt wird, die Königin habe mit einem Priester und einer Dienerin aus ihrem Kerker einen Gang gegraben, durch den sie bei Nacht entfloh, sie sei dann durch Feld und Wald geirrt, und ausgerechnet das Ährenfeld, in dem sie sich verborgen hielt, habe der sie verfolgende Berengar durchstreift, mit dem Speer die Halme zerteilend, so ist wohl klar, daß es sich hier sehr viel mehr um einen Abenteurerroman als um Geschichte handelt.

Aus Liudprands 'Antapodosis' will ich der Einfachheit halber nur die Partien herausgreifen, die sich direkt oder indirekt mit Ereignissen der deutschen Geschichte abgeben.

Da erzählt Liudprand zunächst von dem Zuge, den Zwentibold im Auftrage seines Vaters Arnulf von Kärnten 893 gegen Wido von Spoleto unternimmt. Von den militärisch-politischen Vorgängen erfährt man so gut wie nichts. Im Grunde weiß Liudprand nur zu erzählen, daß sich die Heere einundzwanzig Tage in der Nähe von Pavia gegenüber lagen. Dabei habe täglich ein Bayer die Italiener verspottet, sie als Feiglinge beschimpft und ihnen vorgeworfen, daß sie nicht reiten könnten. Dann habe schließlich in einem Zweikampf, den Liudprand umständlich schildert, Hubald, der Vater des späteren Markgrafen Bonifazius, den Bayern getötet; und diese Tat, die den Bayern „nicht geringen Schrecken einjagte", sei für Zwentibold der Grund gewesen, nach Hause zurückzukehren[8].

In dem Bericht über den Zug, den Arnulf selbst drei Jahre später gegen Rom unternahm, läßt ihn Liudprand (I, 26) erst einmal eine schöne Rede in Hexametern halten, durch die er seine Scharen zum Kampf gegen die Römer anfeuert: da wird ihnen auseinandergesetzt, daß Pompeius und Cäsar nicht mehr vorhanden und die bessern Römer nach Konstantinopel ausgewandert seien. Der Erfolg dieser Ansprache sei gewesen, daß die Helden ihr Leben gering achteten und die Stadt angreifen wollten. Aber das ist für den Ausgang dann nebensächlich: die Entscheidung fällt dadurch, daß ein Hase auf die Stadt zuläuft, dem die Deut-

[7] Ebd. S. 218 ff.

[8] Die Werke Liudprands von Cremona, hrsg. v. J. Becker, MG. SS. in us. schol. 3. Aufl. (1915) Buch I c. 20 f. S. 19 f.; vgl. M. Lintzel, Studien über Liudprand von Cremona (Historische Studien 233) 1933.

schen nachjagen, und daß die Römer im Glauben, sie werden angegriffen, davonlaufen. Der Rückzug Arnulfs aus Rom erfolgt dann deshalb, weil er auf eine etwas abenteuerliche Weise von Widos Gemahlin einen Gifttrank zu trinken bekommt, durch den er erst in einen tiefen Schlaf und dann in eine schwere Krankheit fällt. Schließlich wird Arnulf, in die Heimat zurückgekehrt, von Läusen aufgefressen (I, 36).

Aus der Zeit Ludwigs des Kindes bietet Liudprand die sehr poetische, teilweise mit Versen ausgestattete Schilderung einer Schlacht, in der der junge König von den Ungarn besiegt wird; außerdem die bekannte Geschichte von dem Babenberger Adalbert, der an der List des Erzbischofs Hatto von Mainz zugrunde geht (II, 3—6).

Aus der Zeit Konrads I. wird von den angeblichen Siegen des Königs über seine Feinde, die deutschen Herzöge, und vor allem von seiner Designation Heinrichs I. berichtet, wobei ausführliche Reden Konrads verzeichnet werden (II, 20). Es folgt dann die Thronbesteigung Heinrichs, seine Auseinandersetzung mit Arnulf von Bayern, der vom König wieder in Versen angeredet wird (II, 22), und die Ungarnschlacht von 933, die von Liudprand aber nicht in dieses Jahr, sondern ganz in den Anfang der Regierung Heinrichs verlegt wird. Liudprand läßt den König seine Krieger erst wieder in schönen Versen ermuntern, wobei er sie unter anderm ermahnt, die Feinde *Stigias . . . ad undas* zu befördern (II, 26). Dann geht die Rede in Prosa weiter, und dabei schwört der König der Gott verhaßten und von Petrus verdammten Simonie ab. Als der König weiterreden will, kommt ein Bote und meldet, daß sich die Ungarn nähern, worauf Heinrich wieder das Wort ergreift und seinen Leuten — *cum ad Martis proludium coeperitis properare* — auseinandersetzt, welcher Taktik sie sich im Kampfe befleißigen sollen. In den allgemeinsten Wendungen wird dann der Sieg der Sachsen über die Ungarn und die Befreiung der Gefangenen beschrieben.

Aus der Zeit Ottos des Großen wird von dem Konflikt des Königs mit den Herzögen und seinem Bruder zu Anfang seiner Regierung erzählt. Besonders ausführlich wird (IV, 24) das Gefecht bei Birten beschrieben; zunächst unterhalten sich die von Otto getrennten Krieger seines Heeres mit vielen Worten und unter sehr moralischen Gesichtspunkten darüber, daß es sich gehöre, nicht zu fliehen, sondern dem Feinde Widerstand zu leisten; dann heißt es, daß der König auf dem anderen Ufer des Rheins *cum omni populo* sich vor der heiligen Lanze niederwarf, während seines Gebetes aber seien die Feinde geflohen, ohne daß von Ottos Kriegern auch nur ein einziger gefallen wäre.

In dem Bericht über die Kämpfe um Breisach weiß Liudprand (IV, 27 f.) von neuen, ebenso erbaulichen wie standhaften Reden Ottos an seine Räte

und an einen selbstsüchtigen Grafen zu erzählen, der des Königs Notlage zu einem Anschlag auf das Kloster Lorsch ausnutzen will. Und nach dem Untergang Giselberts und Eberhards, von denen Giselbert in den Wassern des Rheins ertrank — *quas quoniam prae multitudine sorbere non potuit* — wird dem König in einer breit ausgemalten Szene (IV, 29 f.) die Nachricht von diesem Sieg gebracht. Ein Bote kommt, man sieht an seinen fröhlichen Mienen, daß er etwas Gutes zu berichten hat; als er, statt loszureden, erst Haar und Kleidung in Ordnung bringt und mit einer feierlichen Begrüßung beginnt, wird die Umgebung des Königs ungeduldig, der zu dem Boten sagt: *Age, ad quod missus es fare . . . Non qualiter, sed quid dicas, praesens tempus expectat. Malumus enim rusticana simplicitate laetari quam Tulliana facetia periclitari* — worauf der Bote seinen Bericht über den Tod der beiden Herzöge gibt.

Man könnte allenfalls annehmen, daß Liudprand das, was er etwa aus der Zeit Arnulfs von Kärnten bis hin zur Zeit Heinrichs erzählt, sowie die Form, in der er es erzählt, aus älteren Überlieferungen übernommen habe und daß er infolgedessen seine Nachrichten im guten Glauben an ihre historische Richtigkeit vorbringt. Aber so dürfte es schwerlich sein. Einmal: Form, Stil und Inhalt dieser Berichte entsprechen völlig der Art, in der Liudprand in der 'Antapodosis' sonst auch zu schreiben pflegt; was er also aus irgendwelchen Traditionen erhielt, muß er doch selbst geformt und geprägt haben. Vor allem aber: der Italiener war einer der kenntnisreichsten und gewandtesten Diplomaten seiner Zeit; daß er sich einbildete, ein bayrisches Heer habe allein deshalb den Rückmarsch aus Italien angetreten, weil nach einem Geplänkel von 21 Tagen einer seiner Reiter in einem Zweikampf fiel, ist ziemlich unwahrscheinlich. Und ebenso unwahrscheinlich ist es, daß er glaubte, Rom könne durch eine Hasenjagd erobert worden sein. Wenn er diese Dinge gleichwohl in der Art, wie er es tut, vorbringt, so ist wohl deutlich, daß es ihm dabei nicht darauf ankam, die „historische Wahrheit" zu ergründen und zu berichten: er will nicht Geschichte, sondern Geschichten, d. h. historische Anekdoten erzählen.

Noch klarer wird das Verhältnis Liudprands zur Geschichte in dem, was er aus der Zeit erzählt, die er selbst miterlebte oder aus der er durch noch lebende Augenzeugen sich berichten lassen konnte. Man sehe sich etwa an, was oben (S. 163) über eine Schilderung der Schlacht bei Riade gesagt wurde. Als Liudprand diese Schilderung niederschrieb, waren seit der Schlacht etwa fünfundzwanzig Jahre vergangen; er selbst war in Deutschland und hatte Gelegenheit, am deutschen Königshofe ein- und auszugehen. Daß die Schlacht nicht in den ersten Jahren, sondern erst gegen Ende der Regierung Heinrichs I. geschlagen wurde, mußte für ihn

leicht zu erfahren sein, und sicher wäre es auch nicht schwer gewesen, über ihren tatsächlichen Verlauf einige Nachrichten und sogar detaillierte Nachrichten zu bekommen. Und daß Heinrich die vielen Reden, die er ihm in den Mund legt, so nicht gehalten hat und nicht gehalten haben kann, wußte der Italiener natürlich genau. Von den Versen abgesehen — was sollten die sächsischen Krieger, die der König angeblich so anredete, mit dem Styx anfangen, zu dem sie die Feinde befördern, oder mit Mars, zu dessen Kampfspielen sie schreiten sollten? Liudprand zeichnet sich durch eine geradezu verblüffende Gleichgültigkeit gegenüber den historischen Tatsachen aus; was er will, ist auch hier wieder nicht ein historischer Bericht, sondern eine — nach seinem Geschmack — literarisch wohl ausstaffierte Erzählung, bei der es auf den Wahrheitsgehalt (vom Allerallgemeinsten abgesehen) überhaupt nicht ankommt.

Über den Verlauf des Gefechtes bei Birten sind wir durch Widukind von Korvey hinlänglich und offenbar zuverlässig informiert. Zwar weiß auch Widukind von dem Gebet, das der von seinen Truppen durch den Rhein getrennte König Otto an Gott richtet. Aber wie es auch mit der Wirkung dieses Gebets bestellt sein mag — die Schlacht wird nach seinen Angaben tatsächlich dadurch entschieden, daß ein Fischteich das feindliche Heer behinderte und daß man sich auf der Seite des Königs einer Kriegslist bediente, indem man den Gegnern in ihrer welschen Sprache — als käme der Ruf aus ihren eigenen Reihen — zurief, sie sollten fliehen. Außerdem sagt der Korveyer Mönch ausdrücklich, daß auf der Seite des Königs viele verwundet und einige getötet wurden; einen von ihnen nennt er sogar mit Namen[9]. Wenn Liudprand aus diesen Vorgängen einen für Otto völlig verlustlosen Sieg macht, der allein durch sein Gebet, d. h. durch ein Wunder herbeigeführt wird, so dürfte das kaum daran liegen, daß er es nicht anders wußte oder nicht anders wissen konnte; zweifellos war es für ihn leichter als für Widukind, die Wahrheit zu erfahren.

Als auf ein bezeichnendes Beispiel für seine Art, Geschichte zu sehen und zu schreiben, sei schließlich noch auf die Schilderung hingewiesen, in der er die Überbringung der Botschaft vom Untergang Eberhards und Giselberts beschreibt (IV, 29). Sie macht einem klassizistisch gebildeten Epiker alle Ehre; daß aber der Hergang sich in Wirklichkeit nicht so

[9] Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei, hrsg. v. P. Hirsch, MG. Scr. rer. Germ. in usum schol. [5] (1935) Buch II c. 17 S. 81 ff.; vgl. M. Lintzel, Die politische Haltung Widukinds von Korvey, Sachsen u. Anhalt 14 (1938) 1 ff.; Ders., Die Entstehungszeit von Widukinds Sachsengeschichte, ebd. 17 (1941/3) 1 ff.; H. Beumann, Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts (1950), dazu M. Lintzel, Hist. Zeitschr. 176 (1953) 112 ff.

abgespielt hat, wie Liudprand behauptet, versteht sich von selbst; und ebenso, daß er selber nicht der Meinung gewesen sein kann, Otto habe dem Boten, ehe der seine Botschaft von sich gab, eine lange Rede über das Wesen eines Boten gehalten, eine Rede, in der der arme Mann zum Schluß darauf hingewiesen wurde, daß *Tulliana facetia* hier überflüssig sei.

Was hat nun alles das zu bedeuten? Daß Liudprand gern fabelt und Anekdoten erzählt, weiß man längst. Ebenso ist bekannt, daß Hrotsvit eine Dichterin ist, und daß sie es mit der historischen Wahrheit nicht gerade genau nimmt. Und nicht weniger ist man sich darüber im klaren, daß die Verfasser der Mathilden-Viten nicht eben zuverlässig sind und daß es mit ihrem „geschichtlichen Sinn" nicht weit her ist. Aber wenn das alles auch längst bekannt und nie bezweifelt ist, so sieht man meines Wissens im allgemeinen darin so etwas wie eine unfreiwillige Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit der genannten Historiographen. Man meint wohl: sie wußten und konnten es nicht besser, wobei man im allgemeinen stillschweigend voraussetzt, daß sie es gern besser gewußt und gekonnt hätten. Das Entscheidende und Wesentliche scheint mir nun aber zu sein, daß sie es tatsächlich gar nicht anders wissen und können w o l l t e n.

Voraussetzungen des Individuums

von Martin Lintzel †

1

Ich gehe von der Tatsache aus, daß die Voraussetzung (oder genauer gesagt: eine Voraussetzung) für die Existenz eines jeden Menschen[1] die Existenz seiner Eltern ist, sowie der Umstand, daß gerade diese Eltern, und nicht andere, ihn erzeugt haben. Der Mensch X würde nicht existieren, wenn nicht seine Eltern Y und Z gelebt und wenn sie ihn nicht erzeugt hätten; hätte Y oder Z nicht existiert, oder hätten sich Y und Z nicht mit einander, sondern statt dessen etwa mit anderen verbunden, oder hätten sie überhaupt keine Kinder erzeugt, so würde X nicht da sein. Was aber für X gilt, gilt auch für Y und Z. Auch sie hätten nicht existiert, wenn nicht ihre Eltern existiert und sie erzeugt hätten; das heißt: X würde nicht existieren, wenn nicht seine vier Großeltern (und zwar eben die vier Großeltern, die er tatsächlich gehabt hat) existiert und seine Eltern erzeugt hätten. Was aber für die vier Großeltern gilt, gilt für die acht Urgroßeltern, für die sechzehn Ururgroßeltern und so weiter fort. Geht man um zehn Generationen, d. h. rund um dreihundert Jahre zurück, so ist für die Existenz von X im Jahre 1948 Voraussetzung, daß um 1650 (wenigstens in der Theorie, ohne Berücksichtigung des Ahnenschwundes[2]) eintausendvierundzwanzig Vorfahren von X existierten. Hätte nur einer dieser Vorfahren nicht gelebt, wäre nur einer nicht eben Vorfahr von X gewesen, d. h. wäre bei den vor zehn Generationen stattgehabten fünfhundertundzwölf Verbindungen, aus denen die Vorfahren von X in der neunten Generation hervorgingen, nur ein anderer Partner dagewesen, als es tatsächlich der Fall war, so würde X heute nicht leben. Vor zwanzig Generationen, also um 1350, ist bereits die Existenz von rund einer Million, vor dreißig Generationen, also um

[1] Wieweit das Folgende nicht bloß für den Menschen, sondern auch für die Tiere zutrifft, soll uns hier nicht beschäftigen, obgleich es für das Problem im ganzen alles andere als belanglos ist.

[2] Daß in Wirklichkeit die Vorfahren in einer bestimmten Generation gar nicht alle gleichzeitig gelebt zu haben brauchen, also die der zehnten Generation nicht alle um 1650, ist für unsere Fragestellung gleichgültig.

1050, die Existenz von rund einer Milliarde, vor vierzig Generationen. um 750, die Existenz von rund einer Billion Vorfahren die Voraussetzung dafür, daß X heute existiert. Diese Reihe kann man beliebig weiter fortsetzen und erhält dabei immer nach zehn Generationen, also alle dreihundert Jahre, als Zahl der „theoretischen" Vorfahren von X eine neue Potenz von Tausend.

Um nicht mißverstanden zu werden, betone ich noch einmal: es handelt sich bei dieser Feststellung nicht um die allgemein geläufige Tatsache, daß jeder Mensch so und so viele Vorfahren hat, sondern es handelt sich darum, daß er gerade die Vorfahren gehabt haben muß, die er tatsächlich hat; fehlte nur einer in ihrer Reihe, wollte man nur einen einzigen durch einen anderen ersetzen, so würde er nicht als dieses Individuum da sein.

Nun werden freilich die — je weiter man zurückgeht — sich sehr rasch in astronomische Größen verlierenden Zahlen, die ich anführte, durch die bereits angedeutete Tatsache des Ahnenschwunds erheblich korrigiert. Um 1050 haben in Deutschland schwerlich mehr als vier, um 750 kaum mehr als zwei Millionen Menschen gelebt; und die ganze Erde hat um 1050 sicher längst nicht eine Milliarde, geschweige denn um 750 eine Billion Bewohner gehabt. Dazu kommt, daß von den früher Lebenden nicht alle als Vorfahren eines heute Lebenden in Betracht kommen; so und so viele haben überhaupt keine Nachkommen gehabt, von anderen ist die Nachkommenschaft mehr oder weniger bald ausgestorben. Aber gerade, daß es so ist, d. h. daß den ungeheuren Zahlen der „theoretischen" Vorfahren die sehr viel kleineren Zahlen der tatsächlich vorhandenen Bevölkerung gegenüberstehen, läßt es wohl völlig deutlich erscheinen, daß von irgend einem Zeitpunkt an (der selbstverständlich nicht genau zu fixieren ist, und auf dessen genaue Fixierung auch nichts ankommt) alle Menschen, die überhaupt als Vorfahren eines heute lebenden Menschen in Betracht kommen, (d. h. deren Nachkommenschaft nicht ausgestorben ist) Vorfahren von X, also aller heute lebenden Menschen gewesen sein müssen.

Wenn der Mensch X, von dem wir annehmen wollen, daß er in Deutschland lebt und in der Hauptsache von deutschen Vorfahren abstammt, um 750 in der Theorie eine Billion Vorfahren gehabt hat, so liegt es auf der Hand, daß von den ein bis zwei Millionen Menschen, die damals in Deutschland lebten und Vorfahren von heutigen Menschen gewesen sind, schwerlich auch nur ein einziger nicht sein Ahne gewesen ist. Wer das bezweifelt, mag noch um ein paar hundert oder tausend Jahre, bis zur Trillion oder Quadrillion usw. unserer theoretischen Vorfahren zurückgehen: von irgend einem Zeitpunkt an wird er unsere Rech-

nung anerkennen müssen. Was aber für ein bis zwei Millionen Menschen in Deutschland um 750 oder um 450 gilt, das gilt — mutatis mutandis und indem man weiter zurückschreitet — für alle erreichbaren Völker der Erde. Zu irgend einem Zeitpunkt muß sich unter den Vorfahren von X ein Slave, ein Avare, ein Hunne, ein Mongole, ein Jude, ein Römer, ein Ägypter usw. finden. Jeder dieser Vorfahren hatte selbst dreihundert Jahre früher etwa tausend, neunhundert Jahre früher eine Milliarde Vorfahren. Es ist klar, daß, wie von einem bestimmten Augenblick an das ganze deutsche Volk Vorfahr von X gewesen ist[3], es von einem anderen Augenblick an auch das ganze jüdische, römische, griechische Volk, kurz daß schließlich die ganze Menschheit Vorfahr von X gewesen ist. Nur die in früher nicht entdeckten Ländern lebenden Völker wie die Amerikaner vor Columbus, die Australier usw. dürften darin für die meisten wenigstens heute in der alten Welt lebenden Menschen eine Ausnahme machen; aber in ein paar hundert Jahren wird sich das natürlich auch geändert haben.

2

Daß für die Existenz eines jeden Menschen Voraussetzung ist, daß er gerade die Vorfahren hatte, die er tatsächlich gehabt hat, bedeutet seine, je weiter man zurückgeht, immer festere und ausgedehntere Verbindung mit den Facta der Vergangenheit. Der zweite Weltkrieg ist, so ungeheuer sonst seine Wirkungen sind, für die Tatsache des Vorhandenseins der meisten heute lebenden Menschen belanglos. Ohne den ersten Weltkrieg würden heute sehr viele andere Menschen leben, als es tatsächlich der Fall ist. Wäre der Dreißigjährige Krieg nicht gewesen, so würde von den heute in Deutschland vorhandenen Menschen schwerlich jemand da sein. Es ist anzunehmen, daß er in die Schicksale unserer um 1650 lebenden eintausendvierundzwanzig Vorfahren und ihrer Nachkommen so tief eingriff, daß ohne ihn wenigstens einer dieser Vorfahren nicht gewesen wäre. Dagegen dürfte etwa die Verbrennung eines niedersächsischen Dorfes im Dreißigjährigen Kriege oder die Tatsache, daß der Musketier Schulze in der Schlacht bei Lützen nicht fiel[4], für die Existenz eines nur kleinen Teils der heute lebenden Menschen Voraussetzung sein. Doch je weiter man zurückgeht, um so entscheidender werden auch solche Einzelheiten und Kleinigkeiten. Ein in der Zeit Karls des Großen verbranntes oder nicht verbranntes niedersächsisches Dorf, ein in seinen Schlachten gefallener oder nicht gefallener fränkischer Krieger ist für die

[3] Mit der oben gemachten Einschränkung, daß viele seiner Angehörigen keine Nachkommen gehabt haben.
[4] Vorausgesetzt natürlich, daß er heute noch lebende Nachkommen hat.

Existenz von uns allen entscheidend[5]. Andererseits: was um 1850 oder auch noch um 1650 in China oder Japan oder Ägypten geschah, dürfte für die Tatsache des Daseins der meisten heute in Europa lebenden Menschen gleichgültig sein. Was aber um 3000 v. Chr. in Ostasien oder in Ägypten geschah, ist für unser aller Existenz unerläßliche Voraussetzung.

Die Zahl der Voraussetzungen für die Existenz von X vergrößert sich also, man möchte sagen, verbreitert sich immer mehr, je weiter man in die Vergangenheit zurückgeht. Man kann zwar sicher nicht sagen, daß von einem bestimmten Moment an alles, was in einem Volk oder in der Menschheit geschah, Vorbedingung für das Dasein von X ist. Vieles war zweifellos (ohne daß sich eine Grenze angeben läßt) gleichgültig. Da aber alles, was Bedingung für die Existenz eines Vorfahren von X war, auch Bedingung für die Existenz von X ist, so bleibt, wenn man weit genug zurückgeht, sozusagen kein Atemzug der Weltgeschichte übrig, dessen Fehlen oder Anderssein nicht auch das Nichtvorhandensein von X, d. h. aller heute lebenden Menschen, bedeutete. Und es handelt sich dabei nicht bloß um die Atemzüge der Weltgeschichte. In unseren Zusammenhang gehören nicht nur alle Haupt- und Staatsaktionen einer weit genug zurückliegenden Zeit, der Bau der Pyramiden und die Schlacht bei Salamis, das Wüten Sullas und die Niederlage des Varus, es gehören dahin genau so unendlich viele Winzigkeiten und Zufälle des täglichen und privaten Lebens. Daß wir heute sind, dafür ist Vorbedingung, daß um 3000 v. Chr. in den Dörfern am Rhein und an der Elbe, aber auch am Nil und am Euphrat nicht ein Mädchen sich mit einem anderen Mann verband, als es tatsächlich geschah[6]; dafür sind Vorbedingung alle die in jedem Falle unzähligen und ganz unkontrollierbaren Zufälle, die allgemeinen, persönlichen und physiologischen Voraussetzungen aller Zeugungen und Geburten, die damals geschahen[7]; und so fort

[5] Unter derselben Voraussetzung wie in Anmerkung 4.

[6] Mit der in Anmerkung 3 und 4 gemachten Einschränkung. Doch muß man bedenken, daß auch die Menschen, die keine Nachkommen hatten, indem sie irgendwie in das Leben anderer eingriffen, für deren Nachkommenschaft entscheidend gewesen sein können; außerdem ist aber die Tatsache, daß sie selbst keine Nachkommen hatten, gerade wieder für die Zusammensetzung späterer Generationen wesentlich; hätten sie Nachkommen gehabt, so würden jene anders aussehen.

[7] Dabei ist u. a. noch folgendes zu berücksichtigen. Für die Entstehung eines jeden Individuums ist Voraussetzung nicht bloß, wie wir bisher sagten, die Existenz seiner Eltern, sondern auch außer vielen anderen Tatsachen und Zufälligkeiten der Umstand, daß bei der Verbindung seiner Eltern sich ein bestimmtes Spermatozoon mit einem bestimmten weiblichen Ei vereinigt hat; hätte sich mit dieser Eizelle ein anderes Spermatozoon oder hätte sich jenes Spermatozoon mit einem anderen Ei vereinigt, so wäre zwar ein unserem Individuum X ähnliches Individuum (unter Umständen so ähnlich wie ein-

vorwärts und vor allem zurück in allen Zeiten der Geschichte und der Menschheits- und schließlich der Lebens- und Weltentwicklung. Hätte sich von allen diesen Vorbedingungen nur eine nicht erfüllt, so wäre heute eine Menschheit da, die der tatsächlich existierenden vielleicht sehr ähnlich wäre (doch das lassen wir lieber offen); auf jeden Fall aber würde sie sich aus lauter anderen Individuen zusammensetzen, als jetzt existieren.

3

Was bedeuten diese Tatsachen und welche Konsequenzen haben sie? Ich weiß es nicht, und ich will die Frage danach hier nur zur Diskussion stellen. Immerhin scheinen mir die angeführten Tatsachen nach vielen Richtungen bedeutungsvoll, zugleich freilich auch recht vieldeutig zu sein, worüber ich mich einstweilen auf die folgenden Hinweise beschränken möchte.

Zunächst das eine. Man sagt oft, daß ohne Luther und Goethe, Newton und Kant, Napoleon und Bismarck die Geschichte einen völlig anderen Verlauf genommen hätte. Wie weit und wie tief die Richtigkeit dieser Behauptung geht, steht hier nicht zur Debatte. Aber soviel steht fest: wenn nur eine Tatsache, nur eine unbekannte Person in einer weit genug zurückliegenden Zeit nicht gewesen wäre, so wären weder Luther noch Goethe, weder Newton noch Kant, weder Napoleon noch Bismarck gewesen. Das ist eine ungeheuerliche Paradoxie, und es ist klar, daß von ihr aus alle Fragen nach Sinn und Verlauf, Pragmatismus, Kausalität und „Gesetzmäßigkeit" in der Geschichte ein besonderes Gesicht bekommen. Und zwar ist — von allem andern abgesehen — das Erstaunliche an dieser Paradoxie, daß unter ihrem Aspekt die geschichtlichen Tatsachen um so wichtiger werden, je weiter sie zurückliegen, und daß von einem bestimmten Zeitpunkt an die „geschichtliche" Größe und Bedeutung eines Faktums oder einer Person ganz gleichgültig wird. Für die

---

eiige Zwillinge sind), aber doch jedenfalls ein anderes Individuum, ein anderes Ich zustande gekommen. Nun werden bei jedem Begattungsakt bekanntlich mehrere Millionen Spermatozoen in den weiblichen Organismus ausgeschüttet. Wie viele Begattungen für eine Befruchtung nötig waren, wie viel Kombinationen von verschiedenen weiblichen Eizellen mit Spermatozoen bei dem Zustandekommen einer Befruchtung möglich waren, dafür läßt sich natürlich keine Norm geben. Aber man wird nicht übertreiben, wenn man im Durchschnitt annnimmt, daß bei allen diesen Kombinationen und Möglichkeiten die Wahrscheinlichkeit für die Entstehung des Individuums X 1 : 1 000 000 000 ist (wobei es auf eine Null mehr oder weniger nicht ankommt). Im übrigen: diese Wahrscheinlichkeit gilt für die Entstehung von X, wenn man die Existenz seiner Eltern bereits voraussetzt; welches Maß von Unwahrscheinlichkeit kommt aber erst heraus, wenn man berücksichtigt, daß sich dieselbe Sache bei allen Vorfahren von X wiederholt!

Geschichte und Geistesgeschichte der Gegenwart sind das Dritte Reich und seine Folgen oder Goethe unendlich viel wichtiger als ein unbekannter Cherusker, der aus der Schlacht im Teutoburger Wald zurückkehrte und Kinder zeugte; für unser aller Dasein, d. h. dafür, daß wir überhaupt leben, ist dieser Cherusker unendlich wichtiger als Goethe und das Dritte Reich (wie er außerdem auch Voraussetzung für die Existenz von Goethe und allen Menschen ist, die das Dritte Reich erlebt und gemacht haben), und er ist dafür nicht weniger wichtig als Caesar und Augustus[8]. Und noch eine andere Paradoxie: Wir haben die geistige Freiheit, Vorgänge der Geschichte zu bedauern, sie uns anders zu wünschen, als sie waren. Wir können die Italienpolitik der deutschen Kaiser, die Reformation oder Gegenreformation, den Dreißigjährigen Krieg kritisieren und ungeschehen wünschen. Man hat wohl schon oft bemerkt, daß wir mit dieser Kritik zugleich den geistigen Standort, von dem aus wir kritisieren, in Frage stellen. Nach unseren Überlegungen aber negieren wir mit dieser Kritik uns selbst: wäre das, was wir ungeschehen oder anders geschehen wünschen, tatsächlich anders verlaufen, so würden wir selbst (wenigstens wenn der kritisierte Vorgang weit genug zurück liegt) nicht sein.

4

Aber noch etwas anderes. Nach unseren Überlegungen war die Wahrscheinlichkeit dafür, daß gerade unser Ich zustande kam, praktisch gleich null; oder anders ausgedrückt: die Tatsachen, die notwendig waren, damit gerade unser Ich zustande kam, sind unendlich. Was ist das Ich? Das Unwahrscheinlichste, das man sich denken kann. Die Angst, die den Existentialphilosophen im Angesicht der Rätselhaftigkeit und Unheimlichkeit des Seins in Gegenwart und Zukunft, im Angesicht der „Grenzsituationen" und des Todes erfaßt, wird durch unsere Überlegung sozusagen in die Unendlichkeit der Vergangenheit zurückverlegt[9]. Jedes

[8] Dabei handelt es sich freilich um verschiedene Arten von „Wichtigkeit". Unser Cherusker ist zwar unerläßliche Voraussetzung unserer Existenz und auch eine Ursache unserer Existenz, aber doch nur eine Voraussetzung und eine Ursache unter unendlich vielen anderen; er wäre belanglos für unsere Existenz, wenn nur eine jener anderen unendlich vielen Voraussetzungen und Ursachen nicht wäre. Goethes geistesgeschichtliche Bedeutung dagegen besteht sozusagen bedingungslos: er ist auf jeden Fall Ursache bestimmter geistesgeschichtlicher Tatbestände, und das Fehlen anderer Ursachen für das Zustandekommen dieser Tatbestände könnte seine Rolle wohl modifizieren, aber nicht einfach aufheben.

[9] Es ist klar, daß, wenn ich in diesen Betrachtungen von „Existenz" und „existieren" geredet habe, das nicht im Sinne der Existentialphilosophie gemeint ist.

Individuum war, bereits ehe es entstand, man muß sagen: von Beginn der Welt an, immer aufs äußerste vom Nichtsein bedroht; es konnte in jedem Augenblick, bevor es da war, unmöglich werden, und daß es nicht unmöglich geworden ist, ist unvorstellbar unwahrscheinlich. Wenn sich aber das Individuum biologisch und historisch als ein so absurder Grenzfall von Unwahrscheinlichkeit erweist, daß es eigentlich nicht sein dürfte, so wird man das auf den ersten Blick als einen neuen Hinweis auf die völlige Nichtigkeit und Belanglosigkeit des Individuums gegenüber der Welt, dem Leben, der Gattung usw. ansehen. Aber könnte man es nicht auch anders interpretieren? Ist (was wir für unsere Überlegung bisher als feststehend vorausgesetzt haben) das biologisch-historisch entstandene und faßbare Individuum wirklich das eigentliche Individuum? Ist es wirklich so, daß wir nicht da wären, wenn jene unendlichen biologischen und historischen Voraussetzungen, von denen wir sprechen, nicht wären? Ist das „Ich" mit dem biologisch-historisch entstandenen Individuum identisch oder sozusagen sein Produkt? Taucht hier nicht erneut und verstärkt die alte Frage auf, ob das „principium individuationis" nichts als eine Täuschung der empirischen Welt ist? Oder stammt das Eigentliche, das Wesen des Individuums, aus einem anderen Bereich als seine biologisch-historische Erscheinungsform[10]? Wie dem auch sei, die Tatsachen, durch die diese Fragen angeregt werden, führen an einen Abgrund, an eine Grenze unseres Erkennens, an die Grenze der Metaphysik.

[10] Auf alle diese Fragen, vor allem auch auf das oben nicht weiter erörterte Verhältnis von Ich und Individuum, gedenke ich in einem andern Zusammenhang ausführlicher zurückzukommen.

Zwölf mittelhochdeutsche Minnelieder und Reimreden

Aus den Sammlungen des Rudolf Losse von Eisenach

von Edmund E. Stengel und Friedrich Vogt†

In mehreren aus dem 14. Jahrhundert stammenden Papierhandschriften der Kasseler Landesbibliothek und des Darmstädter Staatsarchivs ist der kostbare schriftliche Nachlaß des Rudolf Losse auf uns gekommen, eines rechtsgelehrten Klerikers, der, aus thüringischem Rittergeschlecht gebürtig, vom Notar und politischen Botschafter des Erzbischofs Baldewin von Trier zum Offizial der dortigen Kurie und schließlich zum Mainzer Domdekan emporstieg und von diesen einflußreichen Stellungen aus an den großen und kleinen Händeln seiner Zeit lebendigen Anteil nahm. Was seine Kollektaneen uns bieten[1], in einem durch die Art ihrer Entstehung hervorgerufenen Durcheinander, ist teils der unmittelbare Niederschlag der Erlebnisse und der politischen Laufbahn dieses merkwürdigen Mannes, teils ist es durch seine Beziehungen in seine Hände geraten, zumeist in Abschriften, zuweilen aber auch in Konzepten: Urkunden und Briefe, Gesetze und Traktate, Denkschriften und Gutachten, ja selbst literarische Denkmäler.

Einer dieser Bände, die Kasseler Handschrift Mss. jur. fol. 25 (K), enthält auf ihrer 34. Lage (f. 263—270), der letzten ihres Kernbestandes, als ursprüngliche Einträge (f. 263[a]—266[a] und 269[a]—269[b]) hintereinander zwei Gruppen von Gedichten, mittelhochdeutschen (Nrr. 538—546) und mittellateinischen (Nrr. 557—562), von der Hand eines der drei an der Entstehung des Bandes beteiligten Hauptschreiber, der in den Jahren 1337 bis 1342 auch zahlreiche kurtrierische Urkunden geschrieben, also der erzbischöflichen Kanzlei angehört hat. Losse (L.) selbst hat die Kopien durchkorrigiert; auch die Überschriften rühren zum Teil von ihm her. Der frei-

[1] Vgl. E. E. Stengel, Nova Alamanniae: Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte d. 14. Jh.s vornehmlich aus den Sammlungen des Trierer Notars und Offizials, Domdekans von Mainz Rudolf Losse aus Eisenach in der Ständischen Landesbibliothek zu Kassel und im Staatsarchiv zu Darmstadt 1. 2, 1 (1921—1930). In der Einleitung des ausstehenden dritten Teils, der umfängliche Nachträge aus weiteren Funden bringen wird, soll auch über Losses Persönlichkeit und die Handschriften seiner Sammlungen gehandelt werden; vergl. vorläufig die Bemerkungen im Vorwort des 1. Teiles.

gebliebene Raum zwischen beiden Gruppen (f. 266b unten — 268b) und hinter der zweiten (f. 269b—270b) wurde später von anderen Händen mit Nachträgen ausgefüllt (Nrr. 547—556 Anfang und Nrr. 556 Schluß, 563—565).

Die Veröffentlichung dieser Stücke und zumal der *carmina ver(susque)*[2] *theutunica,* wie Losse sie in der von ihm herrührenden Überschrift selbst genannt hat, war bisher dem noch ausstehenden Schlußteil meiner alle Lossematerialien, die seither noch erheblich angewachsen sind, vereinigenden „Nova Alamanniae" vorbehalten, und ich habe sehr lange Bedenken getragen, sie aus diesem ihrem Rahmen und Zusammenhang zu lösen. Nunmehr aber nötigt mich mein fortgeschrittenes Alter zu dem Entschluß, sie vor Vollendung des Gesamtwerks, die durch andere Verpflichtungen bisher verhindert wurde, gesondert herauszubringen; und ich hoffe, daß der „Kasseler Fund" für die literaturgeschichtliche Forschung, die so lange auf ihn warten mußte, auch heute noch willkommen sein wird.

Die philologische Bearbeitung meiner Abschrift dieser Sammlung mittelhochdeutscher Gedichte, der Jakob und Wilhelm Grimm in Kassel ahnungslos Jahrzehnte lang täglich nahe waren, verdanke ich der Meisterschaft Friedrich Vogts. Textgestaltung und Kommentar der zwölf Stücke sind das Werk des seitdem Dahingegangenen. Karl Helm, sein Amtsnachfolger, hat es vor dem Druck nochmals überprüft und hier und da ergänzt, wofür ich ihm herzlich danken möchte[2a]. Die Schlußredaktion habe ich mit einer letzten Kollation verbunden, dabei aber an Vogts Manuskript, abgesehen von der Hinzufügung einer Inhaltsangabe der Nr. XI, im wesentlichen nur die erforderlichen formalen und technischen Änderungen vorgenommen und das neuere Schrifttum nachgetragen[3]. Die zusammenfassende Einleitung rührt ganz von mir her; sie enthält zugleich alles, was ich selbst zur Sache zu sagen hatte. Nicht mit aufgenommen in die vorliegende Ausgabe ist das bereits im 2. Teil der „Nova

---

[2] Dies übermäßig gekürzte Wort habe ich nach der Analogie der von Losse im Eingangsregister der Handschrift K angewandten Bezeichnung *carmina et versus latina* aufgelöst.

[2a] Die Satzkorrektur haben freundlicherweise Dr. E. A. Ebbinghaus, Assistent am Marburger Germanistischen Seminar, und Koll. H. Grundmann-Münster mitgelesen.

[3] Erhebliche Zusätze zu Vogts Kommentar — nur solche — sowie alle Abweichungen von der vorliegenden handschriftlichen Überlieferung (K) in den Texten sind durch eckige Klammern gekennzeichnet, durch runde Klammern solche Stellen und Buchstaben, die, meist mit Rücksicht auf Versmaß oder Reim, als nicht ursprünglich zu gelten haben; von ihrer Emendation wurde abgesehen. Die Unterpungierung einzelner Buchstaben weist darauf hin, daß hier eine Verschleifung, zumeist aus- oder anlautender Vokale, erforderlich ist.

Kaiser Ludwig den Bayern aus dem Jahre 1339; es steht an einer anderen Stelle der gleichen Handschrift und hat mit unserer Sammlung nichts zu tun.

Von deren zwölf Stücken, die mit Ausnahme des ersten und siebenten sowie zweier Strophen des zweiten bisher ganz unbekannt waren, sind in mundartlicher Beziehung besonders bemerkenswert die drei Liedchen der Nr. VIII wegen ihres ripvarischen Charakters, indem sie Sprachformen aufweisen, die heute auf den sogenannten „Kölner Raum" beschränkt sind, während sie früher bis in den jetzigen „Trierer Raum" hineingereicht haben[4], aus dem diese Verse denn auch hervorgegangen sind. Dagegen ist Nr. III, wie Vogt eingehend ausgeführt hat, thüringischer Herkunft. Man möchte daran denken, daß Losse es vielleicht selbst aus seiner Heimat an den Mittelrhein mitgebracht habe; und seinen thüringischen Beziehungen könnte er an sich auch die in der Art des Heinrich von Morungen und dessen Epigonen Hetzbold von Weißensee gehaltene Nr. XII verdankt haben. Aber der interlokale Zusammenhang, der die deutsche Minnedichtung über weite Entfernungen verbindet, macht diese Annahme wohl keineswegs notwendig. Die Nr. I hat ihre rheinfränkische Form erst in der vorliegenden Abschrift erhalten; sie stammt aus dem schwäbisch-alemannischen Raum. In ihm ist von den neutral mittelhochdeutsch gehaltenen und sprachlich somit nicht lokalisierbaren Nrr. I, II, IV, VI, VII, IX, X und XII auch die Nr. VI entstanden, wie wir noch sehen werden. Nr. VII rührt von einem in Bayern lebenden Tiroler her. Dagegen weisen die Nrr. V und XI mehr oder weniger zahlreiche Spuren westmitteldeutscher Sprechweise auf, so daß sie für diesen Raum in Anspruch zu nehmen sind. In der Tat ist der Dichter des erstgenannten, deutlich hessisch-rheinfränkische Elemente zeigenden Liedes, wie wir gleich hören werden, in Oberhessen zuhause. Ebenso kommt aus eben diesem räumlichen Bereich der von Cronenberg, dem zu Ehren das sprachlich am ehesten in Nassau beheimatete Poem Nr. XI gedichtet ist: er gehört dem Dienstmannengeschlecht der von Kronberg im Taunus an[5].

Vier der Dichter seiner Sammlung kann Losse bei Namen nennen. Zwei von ihnen sind seit je bekannt: der Südtiroler Magister Friedrich von Sonnenburg, der „Große", wie Losse ihn nennt, und — Reinmar von Zweter. Schon Vogt[6] hat ausgeführt, daß unser Fund neues Licht gerade

[4] Vgl. H. Aubin und Th. Frings, Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden (1926) S. 148 ff.
[5] L. Frh. v. Ompteda, Die von Kronberg und ihr Herrensitz (1899).
[6] F. Vogt, Reimarus caecus und der Kasseler Fund (Beiträge z. Geschichte d. deutschen Sprache u. Literatur 48, 1923, S. 124—128).

auf diesen Spruchdichter fallen läßt. Reinmar hat eine neue Strophenform geschaffen, die Gustav Roethe „Minneton" genannt hat; von Losse erfahren wir ihre offenbar authentische Bezeichnung: er kannte sie als die „neue Ehrenweise". Wir wissen aber nun auch, daß Reinmar von Zweter blind war: *cecus* heißt er bei Losse, und blind ist er, wie Vogt daraufhin feststellen konnte, auch auf dem ihm gewidmeten Bilde der Heidelberger Manessehandschrift[7] dargestellt, nämlich ebenso, mit geschlossenen Augen, wie auf einer anderen Miniatur der gleichen Handschrift[8] eine auch sonst als blind charakterisierte Bettlerin. Wenn Losse endlich bemerkt, Reinmar sei *dux nacione* gewesen, so kann das nur bedeuten, daß er herzoglicher Abkunft war, aus herzoglichem Geblüt stammte[9]. Ich kann dies doch nur dahin verstehen, daß Reinmars Mutter die Tochter eines Herzogs war, die in das niederadlige Geschlecht, dem jener angehörte — vielleicht die von Zeuten (bei Karlsruhe), wenn Roethes Vermutung zutrifft[10] —, eingeheiratet hat. Selbstverständlich,

[7] Nr. LXXXXVII, F. X. Kraus S. 113.

[8] Nr. XXXVI, F. X. Kraus S. 39. A. Wallner, Eine Hampfel Grübelnüsse (Zs. f. dtsch. Altert. 64, 1927) S. 84 ff. hat diese entscheidende Übereinstimmung zu entkräften versucht, indem er sich vor allem darauf berief, daß auf einem dritten Bilde (Nr. LXV, S. 72), der Darstellung des Sängerkriegs, Reinmar nicht auch als Blinder erscheine, wie Vogt anfangs annahm; F. Panzer hat Vogt damals nämlich mitgeteilt, „daß nur die Farbe der Augäpfel ausgesprungen" sei. Eine genaue Nachprüfung, die C. Wehmer-Heidelberg für mich vornahm, hat zwar diesen Tatbestand im wesentlichen bestätigt, nicht aber die negativen Folgerungen, die Panzer und Wallner aus ihm zogen; ich setze sein Gutachten, das auch E. Jammers-Heidelberg bejahte und mit einem Lichtbild belegte, hierher: „Die Farbschicht der Augenpartie, aber auch des oberen Nasenbeins war offenbar vorhanden, ist es aber nicht mehr. Ob sie bei den Augen absichtlich abgekratzt wurde (was denkbar wäre) oder ob sie abgeplatzt ist, wie an anderen Stellen der gleichen Miniatur, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Man könnte vermuten, daß der Besitzer oder ein Leser der Handschrift, der von der Blindheit Reinmars wußte, nachträglich die Augenpartie beseitigt hat, aber ebenso wahrscheinlich ist die Annahme, daß die Miniatur tatsächlich auch hier einen Blinden dargestellt hat und daß die Beschädigung durch Zufall entstanden ist." Dem sei wie ihm wolle — die Angabe Losses wird ohnedies durch den ikonographischen Befund von Nr. LXXXXVII und XXXVI bestimmt genug als richtig erwiesen. Wir möchten außerdem aber betonen, daß selbst dann, wenn das nicht der Fall wäre, ihre erstklassige Glaubwürdigkeit, von der Wallner eine Vorstellung nicht besaß, zu Zweifeln überhaupt keinen Anlaß bietet.

[9] Vgl. A. Meister, Bona natio (Westfalen 12, 1924, S. 18 f.). Das Wort bedeutet „Abstammung", und *viri bone nationis* sind „wohlgeborene Männer". Was Wallner S. 84 zur Erklärung oder vielmehr zur Diskreditierung der ihm unverständlichen Angabe Losses ausführt, ist nicht ernst zu nehmen.

[10] G. Roethe, Die Gedichte Reinmars von Zweter (1887) S. 15 ff. Seine Belege der Familie sind nach A. Krieger, Topograph. Wörterbuch d. Großherzogtums Baden 2. Aufl. 2 (1905) Sp. 1451 zu ergänzen. Vgl. auch E. Gierach bei Stammler-Langosch, Verfasserlexikon 2 (1943) S. 1068 ff.

daß nach den strengen Grundsätzen des Standesrechts ihr Sohn „der ärgeren Hand", der des Vaters, „folgte", aber begreiflich, wenn die Erinnerung an dessen hochadlig-fürstliche Abstammung mütterlicherseits in der Tradition fortgelebt hat. Unbeantwortet muß freilich die Frage bleiben, in welchem Herzogshause denn die Wiege seiner Mutter stand. Mit dieser seiner Nachricht hat Losse also der literaturgeschichtlichen Forschung ein neues Rätsel aufgegeben.

Nun zu den beiden Dichtern unserer Sammlung, von denen man bisher teils überhaupt nichts wußte, teils nichts zu wissen glaubte. Da stellt sich zunächst der *dominus de Liebesberg pincerna* der Nr. V dar. Ihn hat man in zwei Adelsgeschlechtern zu suchen, entweder unter den edelfreien Herren von Lissberg, deren Burg über der Nidder und dem gleichnamigen oberhessischen Städtchen im Vogelsberg lag[11], oder in der niederadligen[12] Familie der von Lisberg bei Trabelsdorf westlich Bamberg[13]. Daß diese ministerialischer Herkunft war, würde an sich dazu passen, daß unser Dichter *pincerna*, d. h. Inhaber eines Hofamtes war. Aber als Schenke kommt kein fränkischer Lisberg je vor, wie denn das Geschlecht, obwohl es zweimal Würzburger Domherren gestellt hat[14], im fränkischen Stiftsadel nie eine überragende Rolle gespielt und auch nie den Herrentitel, der unserem Minnesinger beigelegt wird, geführt hat[15]. Ungewöhnlich ist andererseits allerdings der Schenkentitel bei einem Angehörigen eines dynastischen Geschlechts wie dem der oberhessischen Lissberg. Doch begegnet es bisweilen, daß auch Edelfreie oberste Hofämter, zu denen das des Schenken ja gehörte, lehnsweise innegehabt haben, sowohl an weltlichen als an geistlichen Fürstenhöfen[16]. Lassen sich also durch-

[11] Über sie vgl. G. Landau, Hessische Ritterburgen 2 (1833) S. 62 f.; G. Simon, Die Geschichte des reichsständischen Hauses Ysenburg und Büdingen 2 (1865) S. 9 ff.; G. Frh. Schenk z. Schweinsberg in: Corr.-Bl. d. Ges.-Ver. d. dtsch. Gesch.- u. Alterthumsver. 1874 S. 58 ff.; H. Wagner, Bau- und Kunstdenkmäler im Großherzogt. Hessen Prov. Oberhessen Kr. Büdingen (1890) S. 197 ff.; W. Möller, Stamm-Tafeln westdeutscher Adelsgeschlechter im Mittelalter (1922) S. 231 f.; H. Philippi, Territorialgeschichte der Grafschaft Büdingen (1954) S. 84 f.

[12] Vgl. O. Frh. v. Schaumberg u. W. Engel, Regesten d. fränkischen Geschlechts von Schaumberg 2 (1939) S. 239.

[13] Für ihre Überlieferung hat mir W. Engel-Würzburg den Weg gewiesen und eingehende Auskünfte erteilt. Zusammenfassend J. G. Biedermann, Geschlechtsregister d. reichsfrei unmittelbaren Ritterschaft Landes zu Franken, Orts Steigerwald T. 229 ff.

[14] A. Amrhein, Reihenfolge d. Mitglieder d. adeligen Domstiftes zu Wirzburg I (Arch. f. Unterfranken u. Aschaffenburg 32, 1889) S. 158, 205.

[15] Mitteil. von O. Frh. v. Schaumberg in Bamberg.

[16] Nachgewiesen von J. Ficker-P. Puntschart, Vom Reichsfürstenstande 2, 1 (1913) S. 254 ff. Die Herren von Lissberg waren in älterer Zeit Vasallen der Grafen von Ziegenhain. Seit dem 14. Jh. überwiegt die Beziehung zum

schlagende Bedenken gegen eine Verknüpfung unseres Dichters mit der oberhessischen Familie von Lissberg kaum begründen, so muß der gerade in diese Gegend weisende mundartliche Einschlag seiner Sprache, den F. Vogt festgestellt hat, die letzten Bedenken, ihn ihr zuzuweisen, aus dem Wege räumen[17].

Die Frage nach der Persönlichkeit des *Ulricus de Boumburg* der Nr. VI und seiner Abstammung hat F. Vogt nicht aufgeworfen; er würde sonst erkannt haben, daß dieser Mann gar nicht der „homo novus" ist, als der er zunächst erscheint. Da seine Sprache zu neutral ist, um seine Heimat erkennen zu lassen, müssen wir weit ausholen, um zum Ziele zu kommen; denn der Name der Burg, nach der er heißt, ist weit verbreitet.

Die Burgen Alten- und Neubamberg bei Kreuznach und Alzey (alte Form: *Beymburg*), an die man zunächst denken möchte, scheiden alsbald aus dem Wettbewerb aus; sie waren Stammsitze der emichonischen Raugrafen[18], die sich auch nach ihnen nannten[19], was erklärt, daß kein anderes niederadliges Geschlecht an ihre Namen angeknüpft hat[20].

Erzstift Mainz (vgl. nur Nova Alamanniae Nr. 454); ein 1335 bis 1347 bezeugter namhafter mainzischer Amt- und Oberamtmann war Hermann von L.; vgl. ebd. Nrr. 386, 411, 448, 793 und H. Falk, Die Mainzer Behördenorganisation in Hessen und auf d. Eichsfelde (1930), Register S. 107.

[17] H. J. von Brockhusen macht mich darauf aufmerksam, daß merkwürdigerweise das dienstmännische Geschlecht der Reichsschenken von Klingenberg (Limpurg), dem auch der berühmte Minnesinger Schenk von Limpurg der Heidelberger Liederhandschrift angehörte, im 13. Jahrhundert zwischen Nidda und Lissberg begütert war; das lasse eine Verbindung zwischen ihnen und den Herren von Lissberg als möglich erscheinen, sei es, daß einer von ihnen zeitweilig Anteil an der Burg Lissberg besaß und sich deshalb nach ihr nannte, sei es, daß seine Tochter einen Edelherrn von Lissberg heiratete und deren Sohn, der ja dann standesrechtlich der „ärgeren Hand" folgte, den Schenkentitel seines ministerialischen Großvaters übernahm, vielleicht gar in Erinnerung an den genannten Minnesinger, da er selber auch einer war. Die Möglichkeit mag man zugeben; aber sie schwebt doch wohl zu sehr in der Luft, um ernsthaft erwogen werden zu können.

[18] Vgl. W. Fabricius, Die Herrschaften d. unteren Nahegebietes (1914) S. 80* ff., bes. 83* ff., 88*.

[19] Ebd. S. 15, 294 Ein zu ihrem Geschlecht gehöriger Ulrich von Baumburg ist nach frdl. Auskunft des Staatsarchivs Speyer (Direktor Dr. Scheidt) nicht nachzuweisen.

[20] Bei H. E. Scriba, Regesten . . . z. Landes- u. Ortsgesch. d. Großherzogtums Hessen (1847 ff.), Abt. Rheinhessen, sowie, nach Mitteilung von Stud.Rat Kreimes-Oppenheim, im noch ungedruckten Register von Vogt-Vigener-Otto, Regesten d. Erzbischöfe von Mainz (1913 ff.) ist außer einem Ritter Bechtolff gen. Stange von Altenbamberg (2 Nr. 786) kein niederadliger Träger des Namens zu finden.

Die Boyneburg (bei Eschwege an der Werra)[21] ist, auf ursprünglich thüringischem Boden, wohl von den niedersächsischen Grafen von Northeim Ende des 11. Jahrhunderts erbaut worden; einer von ihnen, Graf Siegfried IV., hat sich nach ihr sogar genannt. Sie war aber Reichsgut, bis sie 1291 an den Landgrafen von Hessen fiel. Unter den Staufern wurde sie von reichsministerialischen Burgmannengeschlechtern verwaltet, deren eines sich auf ihr behauptete und seinen Namen von ihr führte[22]. Einen Anhalt, unseren Dichter zu dieser Familie zu ziehen, gibt es jedoch nicht. Sein Vorname scheint in ihr nicht vorzukommen[23]. Vor allem aber steht das *Boumburg*, nach dem er heißt, der bis ins 14. Jahrhundert sehr konformen urkundlichen Schreibweise des Namens der hessischen Baum- oder vielmehr Bäumeburg (*Bumene-, Boimen-, Buomine-, Boumene-, Boimni-, Bomene-, Boemeneburg*)[24] so fern, daß es ernstlich mit ihr nicht in Verbindung gebracht werden darf.

Auch den Namen der Baumburg (alt *Poum-* und *Boumburg*) im oberbayrischen Kreise Traunstein trägt im 12. Jahrhundert ein adliges Geschlecht; aber es ist seitdem verschwunden[25] und offenbar ausgestorben, so daß wir von ihm gleichfalls absehen müssen. So bleibt nur mehr übrig die wüste Baumburg bei Hundersingen an der Donau im württembergischen Kreise Riedlingen[26]. Zwei auch im Wappen unterscheidbare Geschlechter — oder waren es doch nur zwei Linien des gleichen Geschlechts?[26a] — haben sich nach ihr genannt. Von ihnen läßt sich das eine, edelfreie, bis zum Ende des 11. Jahrhunderts zurückverfolgen[27]. Ausdrücklich erscheint noch 1255 ein Ritter Dietrich von Baumburg, neben dem seine Söhne Dietrich und Konrad auftreten, als *nobilis*[28], wozu paßt, daß 1279 einer dieser beiden Dietriche als Lehnsherr eines Herrn von

---

[21] Zum Folgenden vgl. K. G. Bruchmann, D. Kreis Eschwege, Territorialgesch. d. Landschaft an d. mittleren Werra (Schriften d. Instituts f. geschichtl. Landeskunde v. Hessen u. Nassau 9, 1931) bes. S. 35 ff., 57 ff.

[22] Vgl. über das Geschlecht L. Chr. Schmincke in: Zs. d. Ver. f. hess. Gesch. 18 (1880) S. 297 ff.

[23] Vgl. die Register von O. Dobenecker, Regesta Thuringiae 2—4 (1900 — 1939) und A. Huyskens, D. Klöster d. Landschaft an d. Werra, Regesten und Urkunden (1916).

[24] H. Reimer, Histor. Ortslexikon f. Kurhessen (1926) S. 58 (nicht überall zutreffend).

[25] Ich habe für Mitteilungen Archivdirektor Dr. Puchner in München zu danken. Letzte Vorkommen bei W. Hauthaler, Salzburger Urk.-Buch 1 (1910) S. 423 und 559. Grimme (s. Anm. 47) S. 189 wirft dies Geschlecht irrig mit den gleich zu behandelnden schwäbischen Baumburgern zusammen.

[26] Vgl. V. Ernst in der Beschreibung d. Oberamtes Riedlingen, hsg. vom Württ. Statistischen Landesamt, 2. Bearbeitung (1923) S. 805.

[26a] Die fleißige Materialsammlung von Grimme (s. Anm. 47) S. 187 ff. hat keine Klarheit darüber gebracht.

[27] Ernst ebd. S. 802 ff.

[28] Württemberg. Urk.-Buch 5 S. 134.

Schlägweiden erscheint[29]. Ein Walther von Baumburg, der 1262 bis 1264 begegnet, wird gleichfalls als *nobilis* charakterisiert[30]. Auch zwei Mönche von Reichenau und Einsiedeln, Marquard von Buwenburg, der 1246, 1260 sowie 1264 vorkommt[31], und Konrad von Buwenburg, der 1314 in einen Überfall seines Klosters verwickelt wurde[32], müssen zum gleichen Geschlecht gezogen werden, da ihre Klöster freiständisch waren; Konrad ist wahrscheinlich der erwähnte Sohn des älteren Dietrich.

Dagegen finden wir Ulrich *dictus Hagino*, der inzwischen ins Kloster Salem eingetreten ist, sowie Heinrich und Ortolf von Baumburg, wohl drei Brüder, ausdrücklich als Ministerialen des schwäbischen Grafen Hartmann von Grüningen-Landau bezeichnet[33]. Heinrich ist als dessen Dienstmann auch 1267 deutlich erkennbar[34]. Daher handelt es sich 1289, wo Heinrich und seine Söhne Ulrich und Heinrich in Lehnsabhängigkeit von den Grafen von Grüningen-Landau stehen[35], offenbar nur um ein Dienstverhältnis, ebenso wie 1294/95 und 1305[36], wo nurmehr von den zwei Brüdern Ulrich und Heinrich die Rede ist. Ulrich begegnen wir nochmals 1302, wo er noch von einem Namensvetter Ulrich dem *mayer* begleitet wird[37]. Der vorgenannte Ortolf kommt 1272 auf einem der letzten Plätze einer Zeugenliste, in der vorne ein Edelfreier steht, und 1287 bis 1289 als Bürger des Städtchens Mengen wieder vor[38], was beides gleichfalls für seinen dienstmännischen Stand spricht.

Da nun der Name Ulrich, den unser Minnesänger trägt, bloß unter den ausgewiesenen ministerialischen Baumburgern vorkommt[39], haben wir auch jenen mit großer Wahrscheinlichkeit unter ihnen zu suchen[40]; d. h. er war entweder jener Ulrich von 1264, der als Mönch in Salem geendet hat, oder dessen Neffe Ulrich, der von 1289 bis 1305 nachzu-

---

[29] Ebd. 7 S. 197.
[30] Ebd. 6 S. 79, 96, 148.
[31] F. v. Weech, Codex diplomaticus Salemitanus 2 (1886) S. 264 und 1 S. 444, Züricher Urk.-Buch 3 (1894/95) S. 246.
[32] Über ihn unten S. 182.
[33] Ebd. 6 S. 122 = Weech S. 193.
[34] Ebd. 6 S. 336.
[35] Ebd. 9 S. 238.
[36] A. Hauber, Urk.-Buch d. Klosters Heiligkreuztal 1 S. 38, 40 und 76, vgl. Württemb. Urk.-Buch 10 S. 251, 331.
[37] Ebd. S. 65.
[38] Württemb. Urk.-B. 7 S. 177, 9 S. 60, 186 f., 226, 283.
[39] Ob auch schon die ältesten Buwenburger namens Ulrich, die 1228 (Wartmann, Urk.-Buch d. Klosters St. Gallen 3, 1882 S. 7) und 1229/30 (Wigand, Straßburger Urk.-Buch 1 S. 169 und 173) begegnen, diesen zuzurechnen sind, mag offen bleiben; es ist wahrscheinlich. Von den 1231 genannten Heinrich und Ortolf von B. (Württemb. Urk.-Buch 4 S. 410) dürfte dasselbe gelten, da ihre Namen später auch nur unter den Ministerialen vorkommen.
[40] Doch siehe unten Anm. 49.

weisen ist, oder endlich der nur 1302 belegte Ulrich der Mayer. Aber nun dürfen wir den Leser, der noch nicht von selbst aufmerksam wurde, endlich überraschen: dieser bisher unbekannte Minnesinger Ulrich ist in Wirklichkeit gar kein Unbekannter im weiten Kreise des Minnesangs. Seit je suchte man den von Buwenburg, von dem die Heidelberger Manessehandschrift sechs Lieder aufbewahrt [41], in den schwäbischen Familien, von denen eben die Rede war [42]. Die Handschrift verschweigt seinen Vornamen. Aber man glaubte, ihn in einem Mönch des Schweizer Klosters Mariae Einsiedeln, dem dortigen Kantor Konrad von Buwenburg, gefunden zu haben, in der Meinung, daß das dem von Buwenburg gewidmete Bild der Pariser Handschrift, auf dem drei mit Armbrüsten bewehrte Reiter und ein Bauer mit Pflug erscheinen [43], sich auf einen Überfall des Klosters Einsiedeln durch die Schwyzer Bauern im Jahre 1314 beziehen müsse, bei dem auch der Kantor Konrad eine namhafte Rolle spielte [44]. Diese These hat damals zunächst überall, zumal in der Schweiz, starken Anklang gefunden [45] und ist bis heute nicht aus der Literaturgeschichte verschwunden [46]. Aber schon Bächtold, Grimme und Wallner haben längst dargetan, daß sie fehl geht, und auch darauf hingewiesen, daß der unhöfische, derbe Ton, den der von Buwenburg in seinen Gedichten zuweilen anschlägt, einem Klosterbruder äußerst schlecht ansteht [47]. Die Gleichung mit dem Einsiedelner Kantor ist daher völlig gegenstandslos. So gibt es denn kaum etwas, das uns hindern könnte, in „dem von Buwenburg" unseren Ulrich von Boumburg [48] wiederzuerkennen [49].

---

[41] Beste Ausgabe von K. Bartsch, Die Schweizer Minnesänger (1886) S. 256 ff. Nr. XXIII. Charakteristik des Dichtstils des Buwenburgers bei H. Brinkmann, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung (1928) S. 158 f.

[42] J. Chr. Stälin, Wirtemberg. Geschichte 2 (1847) S. 767.

[43] Nr. CI, F. X. Kraus S. 121.

[44] H. Herzog in: Anzeiger f. schweizer. Alterthumskunde 18 S. 178 f.; K. Bartsch, Schweizer Minnesinger S. CXLVII ff.

[45] Vgl. z. B. J Dierauer, Gesch. d. Schweizer Eidgenossenschaft 1 (1887) S. 118 Anm. 4; Al. Schulte in: Zs. f. dtsches Altertum 39 (1895) S. 228 f.; O. Ringholz, Gesch. d. fürstl. Benediktinerstifts L. F. von Einsiedeln (1904) S. 125, 173 Anm. 4.

[46] Noch F. Karg bei W. Stammler u. K. Langosch, Verfasserlexikon 1 (1933) verzeichnet sie.

[47] J. Bächtold, Gesch. d. deutschen Literatur in d. Schweiz (1892) S. 159 f.; F. Grimme, D. rheinisch-schwäbischen Minnesinger (1897) 197 und A. Wallner, Herren u. Spielleute (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur 33, 1908, S. 486 m. Anm. 1).

[48] Beide Namensformen haben in der Schreibweise der die Baumburg bei Riedlingen erwähnenden Urkunden (vgl. Württemb. Urk.-Buch Register) ihre stark variierten Entsprechungen: es stehen sich gegenüber: *Buwun-, Bvwun-, Buwin-, Buwen-* und *Bun-, Bůn-, Bvn-, Buen-, Bůn-, Buvn-*. Auch das Gedicht, in dem der Überfall von 1314 erwähnt wird, nennt den Kantor von

Ein Vergleich unseres Gedichts mit denen des von Buwenburg läßt kaum einen Zweifel; deren Dreistrophigkeit kehrt in ihm wieder, ebenso besteht Übereinstimmung in der Kompliziertheit der angewandten metrischen Mittel; und auch Inhalt und Ton sind unverkennbar ähnlich, wenn auch das neue Lied Derbheiten, wie einige der anderen Stücke, nicht aufweist.

Wir haben schließlich noch die Frage zu stellen, in welchen Zeitraum unsere Gedichte denn gehören. Wenn F. Vogt ihn bis zum Jahre 1340 ausdehnte, so geschah das nur um des *Carmen smunzil*[50] willen, das außerhalb der Sammlung steht. Auszugehen ist vielmehr von der Tatsache, daß drei ihrer Stücke, die Nr. II Reinmars von Zweter, die Nr. VII Friedrichs von Sonnenburg und die Nr. XII aus der Schule Heinrichs von Morungen, dem 13. Jahrhundert entstammen müssen[51].

Was Nr. V betrifft, so ist die Schreibweise *Liebesberg* des oberhessischen Ortsnamens Lissberg diejenige des 13. Jahrhunderts[52], die seit 1299 durch mehr oder weniger abgeschliffene Formen abgelöst und fast völlig verdrängt wird[53]. Man wird also auch dieses Stück vor 1300 ansetzen dürfen. Die gleiche Entstehungszeit ist aber auch für Nr. VI gegeben, da die drei Ulriche von Baumburg, die für die Urheberschaft dieses Liedes in Betracht kommen, der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehören bzw. nur wenig über sie hinausreichen.

Zu Nr. XI hat Vogt festgestellt, daß dieser allegorische Preis der ritterlichen Tugenden zu der gleichen Gruppe panegyrischer Poeme ge-

---

Einsiedeln, der ja gewiß gleichfalls von der Baumburg bei Riedlingen stammt, Cuonradus Bunpurg, nicht Buwenburg (Bartsch, Schweizer Minnesänger S. CXLIX).

[49] Allerdings ist jener in der manessischen Handschrift mit dem Greifenwappen dargestellt, das der freiherrliche Buwenburger Dietrich 1272 und 1282 geführt hat (Württemb. Urk.-Buch 7 S. 197, 8 S. 340, vgl. schon A. Schulte im Literaturblatt f. german. u. roman. Philologie 18, 1897, Sp. 263), während unser Ulrich dem anderen, ministerialischen Geschlecht zugerechnet werden muß, das eine Zange im Wappen geführt zu haben scheint (vgl. Grimme S. 189). Aber die Zuverlässigkeit des Illustrators der Handschrift ist doch zu umstritten (zu seinen Angaben vgl. A. Wallner a. a. O. S. 491 ff.), um entscheidend ins Gewicht zu fallen; er, der sich seine Angaben mehr oder weniger willkürlich zusammensuchte, ja oft geradezu erfand, kann sehr wohl irrig das Wappen der falschen Linie angebracht haben.

[50] Vgl. oben S. 175 f.

[51] Die Gruppe, zu der Nr. II gehört, setzt G. Roethe, Die Gedichte Reinmars von Zweter (1887) S. 128 „in die frühere Zeit von Reinmars Dichten".

[52] Das ergibt sich aus den bei H. Reimer, Urkundenbuch zur Geschichte der Herren von Hanau 1 (1891) vorkommenden Belegen. Dort verzeichnen die Register für das 13. Jh. in Urschriften nur die Formen *Liebes-, Lyebes-* und *Libesberg*.

[53] Bei Reimer 2 in Urschriften nur *Liebs-, Lûbs-, Lies- und Lŷsberg*.

hört, wie der sogenannte „Ritterpreis" sowie die Gedichte von den zehn Schwestern und auf die Schlacht bei Göllheim — lauter Denkmäler, die gleich einigen anderen heute den beiden letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts zugeschrieben werden[54]. Da bei Göllheim 1298 zusammen mit König Adolf von Nassau auch der Ritter Wilhelm von Kronberg gefallen ist[55] — was auch schon Vogt erwähnt —, liegt es wohl nahe genug, eben in ihm den Kronberger zu vermuten, dem unser Gedicht gegolten hat; und man wird geradezu sagen dürfen, daß es aus Anlaß seines Schlachtentodes und zu seinem Gedächtnis entstanden ist. Auch Nr. XI fällt also wohl in die Zeit kurz vor 1300.

Wenn somit nicht weniger als sechs Stücke, d. h. alle, die sich überhaupt irgendwie datieren lassen, demselben Halbjahrhundert, ja wohl gar dessen Ausgang angehören, so darf vermutet werden, daß auch die übrigen zumeist im gleichen Generationszusammenhang entstanden sind. Dann trägt aber die ganze Sammlung mehr denn bloß antiquarischen Charakter, dann ist sie als eine in ihrer Zeit wurzelnde lebendige Einheit geschaffen worden. Der erst um 1310 geborene Rudolf Losse, dem wir sie verdanken, kann sie, wenn dem so ist, freilich nicht selber zusammengetragen, er muß sie schon vorgefunden und übernommen haben.

E. E. St.

I. Spruchgedicht

K 538 (Überschr.: *Carmen, quod nullus est sine defectu concludens ad dominam*). — Gedruckt zuerst nach Bodmers Abschrift aus der Handschrift der Straßburger Johanniterbibliothek von Ch. H. Myller, Sammlung deutscher Gedichte aus dem 12.—14. Jh. 3 (1785) S. XXVII f. (M); sodann nach der an Verkürzungen, Umstellungen und Verderbungen reichen schwäbischen Nachschrift im Heidelberger Cod. Pal. Germ. 393[56] von Mone im Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters 3 (1834) S. 22 f. (P); ferner aus der jetzt in Prag befindlichen Augsburger Handschrift der Clara Hätzlerin[57] v. J. 1470 unter spärlicher Heranziehung einer eng verwandten Handschrift Bechsteins von Haltaus, Liederbuch der Clara Hätzlerin (1840) S. 150 ff., vgl. ebd. S. XLIV f. (H); endlich

[54] A. Bach, Die Werke des Verfassers der Schlacht bei Göllheim (1930) S. 6 ff., vgl. S. 162 ff.

[55] Die Schlacht bei Göllheim S. 132—134 (Bach S. 200 f.): *Eyn iunc armman dôt dâ liget, des iugent brachte gůde werc: Wilhelm von Kronenberc.*

[56] K. Bartsch, Die altdeutschen Handschriften der Universitätsbibliothek in Heidelberg (1887) Nr. 215.

[57] Vgl. hierzu K. Geuther, Studien zum Liederbuch der Klara Hätzlerin (1899) S. 100.

nach seiner alemannischen Handschrift des 15 Jh.s ohne Erwähnung der früheren Veröffentlichungen von v. Lassberg, Liedersaal (1846) 3 S. 421 ff. (L). K ist von keiner dieser Überlieferungen abhängig; vielmehr darf sein Text wohl als der älteste und verhältnismäßig ursprünglichste in Anspruch genommen werden, obwohl seine rheinfränkische Schreibweise dem Original nicht zuzuweisen sein wird. Dies wird vielmehr dem alemannisch-schwäbischen Gebiet angehört haben, dem die übrigen Handschriften entstammen. Die Reime sind durchweg neutral ohne grob-mundartliche Eigenheiten; nur in V. 107 ist eine im allgemeinen nicht mitteldeutsche Reimform angewendet. In den seltenen Fällen, wo K offensichtlich verderbt ist, habe ich die richtige Lesart, unter Einschluß in eckigen Klammern, nach der jeweils besten Überlieferung in den Text gesetzt. Lesarten, die besondere Beachtung verdienen, ohne daß sie unbedingt statt K in den Text aufgenommen werden müßten, sind nur in den Anmerkungen mitgeteilt. Dagegen konnten die überaus zahlreichen unbedeutenderen Abweichungen und Textänderungen von H, L, M und namentlich P nicht aufgeführt werden.

Min frouwe minen dienst versprichet
druch wandel, den sie an mir sichet,
des ich leider han genůg.
Ia ist zarter lip so clůg
und so selden bere,
daz wol gemezzen were
zů dienste ein volkomen man,
der allis wandels were an,
des leyder wenig yman lebt.
Die werlt so gar in wandil strebt,
daz man schilt einen wisen man.
Man sprichet: ‚Hůt dich vor dem! er kan
die zůngen wenden, war er wil'.
Wer abir nicht hat wissheyde vil,
dem sprichet man, er sii eyn gouch;
damide ist er bescholden ouch.
Wer dan got vor ougen hait,
dem sprichet man: ‚Sich, wie er gat,

2) *sichet* nachträgl. in *sihet* korr. K, *richet* M, *sicht* (Reim auf *spricht*) H, *sach* (Reim auf *sprach*) La. 4) *Ir z. l. ist* M, *Nu ist die rain zart* La, *Nun ist die zart frucht* H. 6) *genizzen* mit nachträglich übergeschriebenem *e* K. *Daz ir ze messe* M, *O das ich ir gemässig* H. 8) *an* mit nachgetragenem *e* K. 9) *wenig leyder* nachträgl. umgestellt K; *der doch wenig iendert* La; *der laider wenig lebt* P; *der doch ich wen nyendert* H; *ich wene daz ir keiner iht* M. 15) *gouch*] *o* zu *a* korr.? K. 16) *aber* hinter *er* K gegen alle andern. 18) *wie* K P, *wa* H La M.

der got die fuzze wil abe ezzen'.
Gat ener nit zů vesper oder zů messe,
dem ist sele und ere unwert.
Wer abir menlich sper und swert
brichet druoch sinen abirmůt,
man sprichet zcihant: er vertůt,
er wil iz nicht lange triben.
Wil einer da heim verliben,
schaffen sines huses ding,
das ist ein verlegener getteling.
Wer sich dan flizzet,
daz er gerne wol enbizzet,
der enhat nicht gůtes dan sinen můnt;
man sprichet, er sie ein hůngereger hůnt.
Wer sich dan zů mazen spiset
und yn sin tugent dar zů wiset,
daz er vor criege hůtet sich,
der ist ein zage unendelich.
Wer gerne criget, der sal hangen
bi einer platen an einer stangen,
biz man in bruch uf einen tag.
Der karge sich nicht behuten einmach,
man trag ym durch sin karkeit haz.
Ist einer zů milte, man sprichet daz:
‚Er wil verderben, er ist zů milt'.
Wer schibet und in dem brette spilt,
singet oder sprichet —
‚Der man uns das houbet brichet',
horet man balde einen clagen.
Enkan einer singen noch sagen,
man sprichet, er sii ein swerer helt.
Der werlde ouch ein teil missevelt,
ob einer die frouwen minnet;
man sprichet: ‚Sich, wie er brinnet,
ach, der yn wůrfe in eine bach!'
Mint einer nicht, so ist er swach
an froůden und an [hohem] muot.

---

19) Vor *fuzze* ein *w* getilgt K. 20) *ener K, ainer* H, *er* La M; *nit* fehlt H La M, von L. nachgetr. K; *oder* K, *noch* La M, *und* H P; *messen* H M. 21) *sele*, davor *selde* (aus *sedde* korr.) getilgt K, *sele* H La M. 23) *durch ritterlichen můt* H La M P. 24) *m. spr. derselb zů vil vertůt* P, *er übertůtt* H, *er übel tuot* La. 25) *tz* oder *tz* nachgetr. K. 28) *ist* nachgetr. K. 34) *tůgent* K; *wisent* K. 38) *in ainer* P, *uber ain* P. 39) Über *bruch* noch einmal *biez* von L. nachgetr. K. 40) *ch* in *einmach* über getilgtem *g* K. 44) *milde* K. 53) *einen* H L M, *ain* P. 55) *an hochen můt* P, *an můte* K, *ist ungemůt* H M La.

Er heizet ein Coczing[58], *hat er gůt.*
Ist er arm, so ist er snőde.
Ist er ein zage, so ist er blőde.
Ist er frech, so ist er toub.
Ist er dűrre, er ist ein schoub,
er brente, der an yn stieze ein fur.
Ist er vett, so ist ým tůr
guter adem, daz ist war.
Ist er kayl und ane har,
man sprichet, er sii ein glazzer schalk
und trage in sinen hůte kalk;
vor dem hůt sich dirre und der.
Hat er vil hares, er ist ein ber.
Ist daz crus und uffgeflogen,
er ist durch einen zůn gezogen.
Ist iz slecht, so zieret iz nicht.
Wer abir wackerlichen sicht
mit grozzen ougen, daz ist ein struz;
die cleinen ougen sint der mus
uz irin heubte genomen.
Hat einer ein nasen follenkomen,
man sprichet, er trag eines aren snabil.
Ist er flach, man sprichet, der nabel
ým uff dem můnde gewassen sii;
er lecke von einer wende bri,
daz in die nase nicht irre.
Ein lang man ist ein geschirre,
ein kůrcz man ist ein getwerg.
Man sprichet, ein hoger trage einen berg
hinden uf sinem nacke.
Dreget einer sinen lip ufstracke,
man sprichet, in sinem rucke stecke ein schyt,
wo er gat oder riit.

56) *Coczing* (statt *Corzing*) K, *kaurzan* H (*baurzan* Bechstein), *kutzer* M, *karger* P, *Ainer ist kaiser* La; *gůte* K. 58) *blode* K. 59) *toube* K. 60) *schoube* K. 61) *brente* aus *brent* korr. K, *brande* M, *brůn* La, *brunn* P, *prunn* H; *fůre* K. 62) *er* von L. nachgetr.; *vette* K, *vaizt* H L M P; *tůre* K. 65) *glazzet* P, *glazzeter* H, *glatter* La M. 69) *geflogen*] unter *f* Tilgungspunkt K. 70) *gezůgen* K. 71) Aus *slecht* korr. K. 74) *muse* K. 78) *er* K M, *sy* (*si, sie*) H La P; *m. spr.* fehlt La. 79) *ob dem* H P; *sii* aus *sie* korr. K. 80) *lecke* aus *locke* korr. K. 84) *hoger* K; *hover* M; *hofer* La (Puckliger). 87. 88) *m. spr.* fehlt P; *in sinem rucke*] *im* H, *in dem* M, *dem staut in dem rucken* P; *ez stek* La; *in sinem ruken wa er* La; *im ruck wa er* H.

[58] Provenzalisch *chaorcin*, afrz. *chaorsin;* die Cahorsiner (aus Cahors), Wucherer; von den verschiedenen Formen des Wortes im Mittelhochdeutschen steht *karzin* (v. d. Hagen 2 Nr. XXXV, V. 474) K am nächsten.

Die kurczen und die grozzen
daz sint knorzen oder bozze[n];
so můzen ouch die du[nn]en sin
Sant Martinis werender schin.
Die bleichen glichent toden.
Untruwen zichet man die roden.
Die swarzen daz sint moren.
Die wizen sint zagen und toren.
Einer zů heize, einer kalt,
einer zů [blug], einer zů balt,
einer zů heizzelich, einer zů schone,
einer zů senfte, einer zů hône,
einer han zů viele, einer zů slecht.
Also hat die maze nieman recht,
iz werde gebreste uf en geseit.
Wer abir sich wedeliche kleid,
dem sprichet man, er si zů sůre.
Der is nicht tůt, ist ein gebure,
der uff sich selbir hat verrucht.
Wer abir [enge] sich beschů[ch]t,
der hat sin fůcze gevangen.
Die witen schůhe, die hangen,
die sint ungeschaffen;
man sprichet, er wůlle affen
fahen, der si ane treit.
Welich stolz knecht hat gůt gereit,
grozze ross und starke phert,
der důnket sich maniger bonen wert.
Der dan nicht enhat, der ist ein scluch,
der alliz sin gůt schůt in sinen bůch.
Nummet abir er ein wip zůr e,
,[E was im] wol, nu ist ým we',
zihet yn maniger můter kint.

---

89) Vers 89 — 92 fehlen H und, bei ganz andrer Ordnung der folgenden Verse, P. 90) *So sind die* La; *bozze* K, *ze knoren gebosßen* La, *das sint alles knodebozzen* M. 91) *můzen* aus *můczen* korr. K; *die dummen* K, *die tumben* La, *dünnen* M. 92) *Sante Martins gewer oder sin schin* M, *Sant Martini und sin schin* La. 93) *bleichen* aus *bleichent* korr. K. 94) *Untrúw zucht man* P, *Untriu haißt man* H, *Ungetruwe sint* M, *Ungetrů sint* La. Hinter 96 folgt in H (auch bei Bechstein): *Der graw zu dem tod plüent* (*blůt* B)./ *Von dem Iungen leucht mut* (lies: *sprechent licht muot*) / *die leutt, wes er sich understatt.* / *Ainer ist trâg, der ander tratt.* 97) Verse 97, 98 fehlen M; *einer* von L. aus *eime* korr. K; *Aim ist ze* La; *dem andern ze* La. 98) *zů snel* K, *ze plůg* La; *ze treg* P; *ainvältig* H. 100) Erstes *einer* aus *einen* korr. K. 101) *ze vil* H; *slecht* aus *sclecht* korr. K; *der ist ze schlecht* H; *Ainer ze krum ainer ze slecht* La, *Einre* (*ist* P) *krump der and. sleht* M P. 108) *enge* (*eng*) H La M P; *ein* K; *sich* unterpungiert und *suberlich* von L. übergeschrieben K; *beschůt* K. 109) *sine* K. 110) *hangen* K, *langen* H La M P. 119) *er* von L. nachgetr. K. 120) *e was im* M, *vor was im* La P, *dem was vor* H, fehlt K. 122) *sprichit in an* (unter der Zeile nachgetr.) *er envinde* K, *spricht er vindt* H La, *sprichet* fehlt, *er envint* M.

Blibet er ane, man [sprichet: ‚Er vindt]
keine, die ŷn wulle nemen'.
Nimpt er ein hezzelich, er hat ein schemen.
Ist sie schone,
so ist sie hône;
er muz ir undertenig weren.
Sus leider nieman mag gewesen
hie uff dirre erden,
[er habe gebresten und werde]
unverschult uff ŷn geclaft.
Ach suzze minne, din meisterschaft
die fůge, daz die reyne
[mich] meyne, als ich sie meine,
und minen dienst entphahe
und mich nicht versmahe
durch minen gebresten manigvalt,
[sit] nieman ist, so iung so alt,
der genzelich ane gebresten sii.
Dem wonent groze selden bi,
der numme gebresten hat wan einen,
doch hat die frouwe mine keinen,
dan daz sie gein mir ist zů hart;
daz schecz ich ir vůr ein hofart.
Andirs ist ir clůger lip,
ir můt, ir dait recht als ein wip
nach wůn[s]che billich wesen s[o]ll,
was sie mir fůget s[e]nder d[o]l.
Dar von wil ich sie nicht begebin.
Ich bin ir diener die wil ich lebin.

II. Drei Strophen des Reinmar von Zweter

K 539 (Überschr.: *Reymarus cecus dux nacione in der nuwen eren wise*). — Die erste Strophe ist bisher unbekannt. Die zweite und dritte sind auch in der Heidelberger Handschrift Nr. 350 [59] überliefert, jedoch

125) *Nimt er* (*er denn* La) *ein schœne* La M. 126) *sy sey hün* H, *dú ist im ze hône* La, *man spricht sie ist ze hoene* M; es folgt: *also sind der welt lõn* H. 127) *wesen* K. 128) *genesen* H La M. 130) so (*werden* M) M H; *er muoz gebreschaft werden* La; *er heyze* (aus *hetze* korr.) *oder er werde* K. 132) *Ach minne erzog* (*nu œige* M) *din* (*dine* M) La M; *Mynn nun aug din* H. 133) *unde fuege* M, *und hilff* (*mir* La) *daz* La H, *mich die* H. 134) *mich meine* M La, *nich* fehlt K. 136) Vor *135* K. 138) *sit* M; *syd* La; *seid* H; *sich K*; *secht* P. 141) vor *hat* noch *en* getilgt K. 144) *ein* M H, *eine K*. 147) *sal* K. 148) (*was* = mittelhochdeutsch *swaz*); *sůnder dal* K. 150) *kneht* M La; *leben* K; darauf folgt noch: *Dez sent uns got sinen segen / und muez unser allweg pflegen* La.

[59] Bartsch, Handschriften Nr. 178, bei K. Lachmann, Gedichte Walthers von der Vogelweide (neu hsg. von C. v. Kraus, 11. Aufl. 1950) D.

ohne Verfassernamen, wie alles in dieser Handschrift, und zwar nach einem Absatz hinter 193 im Ehrenton des Reinmar von Zweter gedichteten Strophen. F. H. v. d. Hagen hat diese beiden Strophen unter den Liedern ungenannter Dichter gedruckt[60], während Roethe[61] sie als Nrr. 267 und 264 unter dessen Eigentum mit aufgenommen hat. Roethes Kritik[62] wird durch unsre Überschrift bestätigt; seine Bezeichnung der Weise dieser und der gleichgebauten Strophen als „Minneton" ist aber jetzt durch die „neue Ehrenweise" zu ersetzen, die auch das Verhältnis zum Ehrenton[63] gut zum Ausdruck bringt und inhaltlich insofern berechtigt ist, als diese Weise mit drei oder jetzt, einschließlich unsrer neuen Strophe, die sich am besten zwischen Roethes Nrr. 262 und 263 als Nr. 262 a einfügt, mit vier Ehrenstrophen eröffnet wird. Ihnen gesellen sich nachher von den Minnestrophen auch Nrr. 275 und 276 mit ihren Ermahnungen zur Ehre. Daß unsre Überschrift schon wegen der *nuwen eren wise* mit ihrem *Reymarus cecus* keinen andern Reimar als den von Zweter meinen kann, ist sicher. Ganz neu und überraschend aber ist sein Beiwort. Es ist nicht etwa als eine der aus Zweter in den Handschriften entstandenen Korruptionen aufzufassen. Die Angabe, daß dieser Reimar blind gewesen sei, findet vielmehr nach meinem Nachweis[64] in dem Bilde, das die große Heidelberger Liederhandschrift von dem Dichter gibt, ihre Bestätigung, während das merkwürdige *dux nacione* allerdings unerklärt bleibt[65].

1.

Ich horę die biderven alle sprechen,
daz man gemach durch erę sol brechen;
aber nyeman sol ere brechen durch gemach, daz ist min rat.
Wer eren also vile gewachet,
daz yme rucke und rip erkrachet,
dem erloubet wol frowę ere eyn gemecheln sůnder missetat.
Get aber gemach den eren vôr,

3) *sol sin ere; gemach*] *ge* von L. nachgetr.; hinter V. 3: *ein stolle*. 6) Über *gemecheln* (=*gemechelin*) die Glosse L. s.: *id est parvulum commodum*, zum Versschluß am Rande: *eyn stolle*. 7) *eren* von L. nachgetr.

[60] v. d. Hagen, Minnesinger 3 (1838) S. 437 f. Nrr. 4 und 7.
[61] Roethe S. 541 ff. Nrr. 267 und 264.
[62] Ebd. S. 123 ff.
[63] Vgl. ebd. S. 172.
[64] Vogt a. a. O. S. 126 (ebenda auch eine Erörterung der interessanten Bezeichnungen einzelner Strophenteile als *stolle* und *steige* in Vers 3, 6 und 12). Vgl. hierzu noch oben S. 177.
[65] Vgl. aber oben S. 177.

vrow ere, so slůz zů din tőr,
uncz daz dine knechte
tůn, daz vrow eren wol gevalle:
da mit sie sint geturet alle wol mit rechte.
Wer ere brichet durch gemach, daz ist von ungeslechte.

2.

Iz sprechent wol geczogen lůte
ungerne durch und durch zů důte
zů edelmę toren: 'Du bist eyn torę'; sie sprechen aber,
er sie zů tump.
Da mite wollent sie ęz beschonen.
Wer sine tumpheit sich let honen
alzů dicke, des torheit und des tumpheit sint geliche crump.
Wemę lebet her, der nicht leben kan?
er muding, mensche und nicht eyn man,
eyn tore ist sin g[e]nanne,
und můtet wirde doch von vrowen.
Welch vrowe den vor man wil schowen ir zů manne,
so ist er mensche und nicht eyn man: wie vert die vrowe danne?

3.

Gelucke wil sich lazen vinden;
ez kan ouch, wan ez wil, verswinden
als eyn goukel: quecsilber wart nie wilder wan geluckes funt.
Ez kůmt zů nieman durch beliben;
wer sine senewellen schiben
nicht erkennet, dem tůt ez leyden blick [bi] lieben wane kunt.
Frunt, du solt gewarnet sin:
wil ez sich underwinden din,
so wis nicht deste tummer.
Wilt du ez ane hute riten,
ez wirfet dich in kurczen cziten in den kummer,
da von du cranker wirs dan ee und ouch des mutes crummer.

9) Über *uncz* die Glosse L. s *biz*. 12) *ungeslechte* aus *ungeselechte* korr.; dahinter *steyge*. — 13) Davor: *Item in eodem*. 20) *er* aus *der* korr. 24) *vert*] *v* gebessert. 25) Davor: *Item in eodem*. 28) *belieben*. 30) *bi*] *die*. 36) *du* von L. nachgetr.

III. Minneklage aus Thüringen

K 540 (Überschr.: *Precatorium ad virginem*). Schreibung und Reimweise deuten auf Thüringen, vor allem der Abwurf des Infinitiv-*n*, der vom Schreiber fast ohne Ausnahme durchgeführt und erst von Losse in den meisten Fällen korrigiert ist. Aber schon beim Dichter begegnet man ihm auf Schritt und Tritt in seinen Reimen, so an beweisender Stelle in den Infinitiven *scheyde* (: *leyde* 8), *clage* (: *trage* 34), dasselbe in andrer Schreibung *clay* (: *trai*) 59; ferner *labe* (: *clage*) 41, *alde* (: *salde*) 68, *gelungen* (= *gelingen*) : *zunge* 86, *gruze* (: *suze*) 87, *irbete* (: *sete*) 89, *irla* (: *ia*) 101, *tů* (: *nu*) 105, *vorsei* (: *phley*) 108. Gleichzeitigen Abwurf des *e* setzt der grobmundartliche Reim V. 97 *biwise* : *myes* voraus, der als *biwis* : *mis* (= *mires*) gemeint sein muß. Diese weitgehende Verstümmelung des Inf. ist reichlich u. a. in den thüringischen Dialektrollen der Spiele des Bertesius zu belegen[66], wo z. B. die Infinitive *breng*, *bistell*, *trinck*, *gispring*, *li* (*liegen*), *saig* (*sagen*) vorkommen. Nicht minder spricht für Thüringen im Zusammenhang mit dieser Erscheinung das in dem erwähnten Reim unsres Gedichtes für den Dichter bezeugte *mi* und das auch mehrfach außerhalb des Reimes angewendete *di*, das Losse in V. 58 in *dir* gebessert hat wie in V. 92 das *wy* in *wir*, während *di* 22, *diz* (= *diez*) 102 stehen geblieben ist. In und außer dem Reime erscheinen diese Formen häufig, z. B. im thüringischen Zehnjungfrauen- und Katharinenspiel[67], auch bei Hetzbolt von Weißensee[68]. In dem thüringischen Liebesbrief der Pommersfelder Handschrift[69] reimt auch V. 279 *di* (= *dir*) : *si* (= *sin*, Inf.) Die Kontraktion des *age* zu *ai* findet sich nicht nur vor *t* (der Reim *mayt* : *bitait* 13 begegnet auch im thüringischen Zehnjungfrauenspiel V. 529, während die hessische Fassung ihn beseitigt), sondern auch im Auslaut nach Apokope *clay* = *(klage)* : *tay* (= *tag*, *ich clay* 45, *clay* : *tray* (*klage* : *trage*) 53, *clay* : *trai* (= *klagen* : *trage*) 60. Genau so reimt der erwähnte Liebesbrief der Pommersfelder Handschrift V. 129 *geclai* (Inf.) : *ich trai*. Hierzu stellen sich ferner die *taig*, *klaige*, *traige*, die Sparmberg[70] aus Mühlhäuser Urkunden, *taig* auch bei Bertesius belegt. Dem Inf. *vorsei* (versagen) 107 entspricht bei Bertesius[71] *saig*, dem Inf. *phley* 108 *phlein* im Katharinenspiel. Dazu stimmen weiter auch die allgemeiner mittelhochdeutschen Reime *gar* : *zar* (*zaher*) 5, *salde* (*sælde*)

---

[66] Siehe Sparmberg in: Zs. f. deutsche Philologie 44 (1912) S. 400 ff.
[67] O. Beckers, D. Spiel von den zehn Jungfrauen u. d. Katharinenspiel (Germanist. Abhandlungen 24, 1905).
[68] C. v. Kraus, Liederdichter d. 13. Jh.s 1 (1952) S. 148 ff.
[69] K. Bartsch, Mittelhochdeutsche Gedichte (1860) S. 74 f.
[70] Sparmberg a. a. O. S. 399. Dort S. 408 *taig* auch bei Bertesius.
[71] Ebd. S. 418.

: *alde* 67, *liben* = *lieben* : *bliben* 63. Dem Reim in V. 85 liegt die im Thüringischen gut bezeugte Bindung von *i* : *u* vor gedeckter Nasalis zu Grunde[72], der hier auch die Schreibung angepaßt ist. Zur Schreibweise außerhalb des Reimes ist auch auf Erscheinungen wie das *su* für *si*, *sin*, das *wů* für *wie* u. a. hinzuweisen.

Ach der senenclichen clay,
dy ich habe nacht und tay
dorch eyne, die min vorgezsen hat!
Wů sal des ummer werden rat?
Sů hat myn vorgezsen also gar,
des muz ich wenen manchen zcar
in mynes herzen leyde,
ob ich mich sal von ir scheyde,
der ich mich zců dinste leyder selden bôt.
Owe der iemerlichen not,
das sie sich an mich nicht ynkert,
des het min iamer sich gemert.
Ich meyne eyn minnecliche mayt,
die in myme herzen ist bitait
den abynt und den morgen,
noch der ich muz dicke sorgen.
Ach sůze twingarinne,
beroube mich nicht der sinne.
Du paradysis engyl,
du blu[in]der lilien stengel,
du lichte morgen sterne,
herze lip, bi di wer ich so gerne.
Nu noch zů allen stunden
mochte nyman gar dorchgrunden
dine gůte und dinen werdenpris.
Dů bist mynes herzen paradis,
dů bist vor aller gůte gůt.
Du suze mandelboumes blůt,
dů zucker suze, in dem daz saf
[. . . . . .
. . . . . .] lit alle dy suzekeyt,

16) Das Infinitiv-*n* vielleicht von L. nachgetr.; ebenso in V. 24, 35, 64, 69, 70. 20) *blumder*. 25) *dine*] *n* über *e*. 30 f.) In K keine Lücke.

[72] Vgl. Beckers S. 6.

sich an min senicliche leyt,
daz ich in myme herzen trage,
daz wil ich dir innycliche clage.
Tar ich sprechen vorbaz me,
so ist mir inyclichen we
noch dir, liebe iuncfrowe min.
Troste mich, rotes mûndelin.
Ich spreche, iuncfrowe, an dirre stûnt,
daz din minnecliche mûnt,
mich kan spise und labe;
vornem du vorbas myne clage.
Vil reyne creature,
du milde und du gehure,
ich clay dir mynes herzen mût.
Troste mich, reyne iuncfrowe gût.
Min herze und al mine sinne,
vil zarte keyserinne,
sollen dir wesen undertaen,
des salt du mich genizen lan.
Uzerwelde reine frucht,
dus dorch aller iuncfrowen zcucht,
vernem mines herzen clay,
dy ich also swerlichen trai.
Din zcucht, din renikeit, din togent und ouch dine gûte
dy sint beschriben und becliben gar in mime gemute.
Man noch wip dor sy nummer kan vortribe,
nicht gert ich froude mer, wan daz ich solde bi dir blibe.
Iu tar ich uf erden nymanne clay
di harre und ouch dy leyde, die ich, lip, zû dir trai,
wan dir, liebe iuncfrouwe min.
Troste mich, rotes mundelin!
Du libist mir und bist mir lip vor allen liben.
Ach herre got, solde ich und must ich bi dir bliben.
Ia neme ichs vor aller Crichen golt,
daz du woldes mir als ich dir sin von herzen holt.
Ia ko[r]e ich vor alder werlde salde,
daz ich in eren muste mit dir alde.
Lip, laz mich gnade an dir erwerben
und laz mich nicht vorterben,

51) *frucht* aus *vrucht* korr. 55) *gûte* eher als *gûte*. 58) *solde* aus *sol*, *dir* aus *di* von L. korr. 61*f* 62) Irrtümliche Wiederholung von V. 37 f. 67) *koze* von L. aus *koz* korr.

vil herzeliebe iuncfrowe min,
ich meine dich, libis Alkelin.
Ich gedenke an dich dicke.
Din suzen losen blicke
kunnen mich irwrowen wol,
wan du bist aller togende vol.
Ich wil mich in dine gnade geben,
vriste, iuncfrowe, mir min leben.
In des sůzen meyen blůt.
Iůncfrowe, alles gutes ubergůt,
mache du ein ende
miner missewende.
Vil herzeliebe iuncfrowe min,
laz mich dir bivolen sin.
Wert mir an dir gelungen,
min munt und ouch min zcůnge
sollen dich lipliche gruze.
Du minnecliche suze,
duz dorch dinen gůten sete
und laz mich, iuncfrowe, dich irbete:
du salt dich, iuncfrowe, mir nu geben,
daz wyr mit frouden muzen leben.
Dennoch sprech ich abir mer:
reyne, suze iuncfrowe her,
wilt du wende din gemůte,
in mir salt du vinde alle gůte.
Ich wil mich dir also zcerliche biwis,
daz din herze in dime libe mys
nummer vol danke enmag,
wan uf din letzten tag.
Wil duz tů, so sp[ri]ch ia,
wan ich mach diz nicht lenger irla.
Wilt dů nů gewere mich,
herzelibis lip, so sprich,
daz du gerne wolles tů,
so wil ich mir genůge lazen nu.
Dů salt mir daz nummer vorsei,

72) *alkelin; alke*, die nieder-mitteldeutsche Koseform eines mit *Adel* gebildeten Frauennamens, ist zusätzlich auch noch mit dem in Koseformen der mittelhochdeutschen Dichtersprache üblichen Diminutivsuffix *-lin* versehen. 74) *suzen*]*s* wohl aus *z* korr. 81) *emde*. 83) *herze* vor *herze* getilgt. 89) *sete*] das erste *e* expungiert und *i* darüber von L. 92) *wyr* von L. aus *wy* korr. 95) *gemůze* von L. in *gemůte* korr. 96) *salt* von L. aus *sal* korr. 97) *biwise*. 98) *myes*. 99) *enmag* von L. aus *enmach* korr. 101) *tů* nachgetr.; *spirch*.

daz din got mit salden phley,
daz wir nummer můzen ersterben,
er wir gotes hulde irwerben.
Amen.

IV. Ein Liebesbrief

K 541 (Überschr.: *Littera amantis loquitur*). — Die Reime sind alle neutral ohne mundartliche Eigenheiten.

Nim mich, frowe, in dine hant.
Mich hat uff gnade dir gesant
eyn man, der genaden wol bedarf,
den dine reyne minne warf
vor maniger zit in sende klage.
Swaz ich an siner stat hie sage,
vil selige frowe, daz vernim
also daz ez ze selden im
und zu troste uch e[r]ge.
Zware ez wart nie manne so we
von kenem wibe als [im] nach dir.
Sin můt und sines herzen gir
so sere nach diner minne quilt,
daz im der tôt die sele stilt
uz sinem libe in kurzer stunt,
ob im din rubinroter munt
nicht schire trost enbutet.
Er minnet und[e] trutet
so sere zů allen stunden
von getrouwes herzen grunden
dich, ein reine, eyn selig wip,
daz im sin kumberha[f]ter lip
dorret und[e] zwilzet
und so gar versmilzet,
daz er ze pulver schire wirt,
ob er och lange noh verbert
diner hoher minne gůt.

---

109) *wir* von L. nachgetr. 110) Dgl.
3) *eyn* aus *Eym* korr. 9) *erge*] *eige*, darüber *er* (*or*? *on*?) nachgetr. 10) *nie* doppelt, einmal getilgt. 11) *im*] *mi*. 12) *gir* von L. aus *ger* korr. 13) *minne* nachgetr. 15) *stunt* aus *stant* korr. 16) *im* von L. aus *nu* korr.; *rubin* von L. nachgetr. 22) *sin* aus *frii* korr.; *kumberhatter*. 26) *noh bi verbert*.

Er brinnit wilunt als ein glůt
nach dinen libe wolgestalt,
darnach so wirt ym alse kalt,
als ob er nakint und[e] bloz
in einen dicken [i]se groz
vast un[z] an sin hobet ste:
sust wirt [im] gar dicke we
von froste und ouch von hitze.
Nu ist im als ein spicze
messer durch sin herze var,
wanne er din, frowe, wirt geware
und er dich danne miden sol.
Frowe maniger tůgenden vol,
daz wende mit der helfe din,
so můsze ich kleines brivelin
von dir verbrennet werden.
Sin lip můz unter die erden,
ob im din helfericher list
nicht trost enbutet in korczer frist.

V. Ein Lied des Schenken von Lissberg

K 542 (Überschr.: *Dominus de Liebesberg pincerna*). — Das Lied sucht in übergehenden Reimen zu glänzen. In jedem Stollen wird der stumpfe Endreim des ersten Verses im Anfang des zweiten, der des zweiten Verses im dritten durch übergehenden Reim aufgenommen; im Abgesang kommt noch eine dritte Versverbindung dieser Art hinzu, und überdies geht sein letzter Vers noch auf Echoreime aus. Diese reimen zugleich auf die Stollenschlüsse und binden so das ganze Strophengerüst zusammen. Aufgesang und Abgesang sind durch klingenden Ausgang in jenem und Beginn mit Auftakt in diesem voneinander abgesetzt, während zwischen den beiden Stollen das gleiche Verhältnis nur in der 1. Strophe durch Auftakt in V. 4 zum Ausdruck gebracht ist, wenn nicht etwa hier *dér hâstu úns* zu lesen ist. Denn sonst findet sich außerhalb des ersten Abgesangverses im ganzen Liede nirgends Auftakt. Die Form der 3 Stollenverse (3 stumpfer, klingender + 5 stumpfer, übergehender + 8 klingender Reim) wiederholt sich in den drei letzten Versen des Abge-

28) *er* von L. korr.; *wilunt*. 30) *so* vor *nach* getilgt; *ym* von L. nachgetr. 32) *ise*] *i* getilgt. 33) *unz*] *uns*, darüber von L. *biz*. 33) *sin* aus *sinen* korr. 34) *im*] *mi*. 35) *hitze* von L. in Lücke nachgetr. 36) *im* von L. aus *me* korr. 46) *in* — *frist* von L. nachgetr.

sangs. Doch ist diesen noch ein stumpfer Fünftakter mit Auftakt vorangestellt, der mit der 1. Hebung des folgenden Dreitakters durch übergehenden Reim verbunden ist. Da dieser Dreitakter rhythmisch dem 1. Stollenvers entspricht, so folgt auf seine erste, den übergehenden Reim bildende Hebung eine Senkungssilbe, nicht Pause, im Unterschied von den anderen, außerhalb der Reihe stehenden übergehenden Reimen. Der übergehende Reim, zuerst bei Ulrich von Singenberg bezeugt, jedoch nur in der Form der Wiederholung des ganzen Wortes, wird dann von den alemannisch-schwäbischen Formenkünstlern, den Neifen, Winterstetten, Konrad von Würzburg gepflegt, wandert aber von ihnen auch nach Mitteldeutschland. So weist ihn auch der Dürinc dort auf. Auch Inhalt und Ausdruck der ersten Strophe unseres Liedes erinnert an Neifen und Winterstetten; der Eingangsvers entspricht sogar wörtlich dem von Winterstetten[73]. Auf die westmitteldeutsche Heimat unseres bisher unbekannten Schenken von Liebesberg aber weist die Bindung des umlautlosen *irvrouwet* : *zouwet* : *verhouwet* : *schouwet* und der Reim *ich liin* (= *ich lige*) : *pîn*. Der Inf. *lîn* reicht bis nach Thüringen hinein, wo auch er den Abwurf des *n* erfährt. Dreimal bezeugt ist der Infinitiv *lin* im Reim in der hessischen Elisabeth, zweimal in dem nach Kraus' Kritik rheinfränkischen Teil der Virginal[74], ebenso auch in dem rheinfränkischen Gedicht von den zehn Schwestern[75] (V. 491 und 517) sowie in dem moselfränkischen vom Ritterpreis[54] (V. 21). Gegen Thüringen sprechen in unserem Lied die Beibehaltung des Infinitiv-*n* und die 2. Pl. in *begent ir*, die beide mehr auf den Westen weisen. Dem entspricht auch die Übertragung des *n* der 1. Pers. Sing. auf die starke Konjugation in *ich liin*. So dürfen wir in unserem Minnesänger mit Stengel einen Angehörigen des längst ausgestorbenen oberhessischen Geschlechts der von Lissberg sehen[76].

1.

Winter, din gewalt
kalt secht wir'r uns verderbet frouden groz.
doz hatten hûre
Der hast du uns verheret.

2) *wir.*

[73] v. Kraus, Liederdichter S. 535 Nr. XXII.
[74] Zwierzina in. Zs. f. deutsches Altertum 44 (1900) S. 401.
[75] Deutsche Texte des Mittelalters 24 (1913) S. 81 ff.
[76] Vgl. oben S. 183.

Weret noch din ungefuger kalder sne
me vrouden mir und ouch den vogelin, unser wunne ist gar vorhouwen.

Daz wolde ich von schulden gar vordagen,
clagen wolte ich nicht,
ph(i)licht muste ich zů den vrouden richen han,
wan brechte mir noch spilde[r] vrouden hort, soldę ich mine vrou[w]en schouwen.

2.

Secht, so were ich geyl.
heyl mochte mir noch wol von ir gesche[he]n.
Iehen muste ich daz g[e]nade und al(le) min trost an ir li(e)t, die mich da twinget,
die min hat gewalt.
Balt worde ich, bůte si mir noch semphten gruz
bůz worde mir noch tiefer sorgen hort, die mir uff uz herzen dringet.

Ach werdes wip, tůt gnade noch an mir!
ir si(e)t mir gebor(e)n,
zorn, ungemůte, leit mir schirę zur gat
lat snoden zorn von mir [ir] durch u(we)r tugent, min můt n[o]ch [ge]ringet swinge[t].

3.

Ach wipliche art
zart, wes begent ir ungenade an mir?
ir siit dar zů geboren und ander wip daz ir senden man irvrowet.
Ir wizt doch vil wol,
sol ichs uch sagen, daz uwer ougen blik
strick mir der minnen warf, dar yn ich vil, dar uz mir unsamft(e) zouwet,

wanne ich darin(ne) gar strengiklichen liin.
Pin und ungemach,
ach! sol ich die han mine iungen ziit?
Giit minne sulchen lon mir senenden man, min heyl sie verhouwet schouwet.

---

6) *me* von L. nachgetr. 9) *richen* zu *rich* korr. 10) *spilden*; *vrouden schouwen*. 11) Davor *Item*, dann Absatz. 14) *hat* aus *halt* korr. 20) *zorn*] *czorn*; [*ir*] fehlt; *noch*; *ringet*; *swingen*; hierauf *Item* Absatz. 22) *zart*] *czart*; *dazir* ist zusammenzuziehen. 26) *zouwet*] *czouwet*.

VI. Drei Strophen des Knappen Ulrich von Baumburg

K 543 (Überschr.: *Vlricus de Bovmburg armiger*[77]). — Die Strophe besteht aus lauter auftaktlosen Fünftaktern, das Schema der beiden Stollen wiederholt sich in den drei letzten Versen des Abgesangs, der jeweils letzte Vers dieser 3 Strophenteile und die beiden ersten Verse des Abgesangs haben stumpfen, alle andern Verse klingenden Ausgang. Dem ersten Vers der beiden Stollen und des entsprechenden 2. Teiles des Abgesanges sind drei mit einsilbigen Schlagreimen gefüllte Takte vorausgeschickt; die so eingeleiteten Verse selbst haben rein trochäischen Rhythmus, während der folgende Vers im dritten und vierten Takt, der dritte Vers nur im 3. Takt daktylisch ist. Die beiden ersten Verse des Abgesangs wiederholen, bis auf den stumpfen Ausgang an Stelle des klingenden und das Fehlen des einleitenden Schlagreims, das Schema des 1. u. 3. Verses der Stollen und des 2. Teiles des Abgesangs. Die Reime sind neutral und zeigen keine mundartlichen Eigenheiten. In der Schreibung zeigen *det* (9) und der Abfall des *t* nach *ch* (V. 4 u. 12), der des *h* in *gezien* (V. 23), das *e* st. *a*, das *zur* (V. 12), das *keyn* (= *gegen*) V. 26 mittelhochdeutschen Gebrauch.

1.

Trutz trutz trutz daz kein vogel tougelicher singe
und ouch sin gedone rylicher volbringe,
sulches rûmes varet die nachtegal.
Wan man kan dicke ir semftem brach[t]e nicht entwichen:
wan sie echt alle rûwen, so lat sie dar strichen.
Waz daz gulde, ir tzeme der selbe schal,
wechselt sie die bergę als eynen bal
mit ir sangę enander yn widerstriit;
e sne we det ir herzen: daz leyt ist versw[u]nden,
ich bin aber leyder in sorgen nu vůnden,
wie vrolich die heyde mit blůmen liit.

2.

Trutz trutz trutz daz zur werlte an lobe ich[t] lebe so here,
wip sin hoher wirde gerichet noch mere:

1) *Trůcz, trucz, trůcz; singet.* 2) *sine.* 4) *brache.* 5) Zweites *sie* aus *sin* korr.; *dar* von L. aus *daz* korr. 6) *waz* = *swaz*; *tzeme* = *zæme.* 9) *verswnden.* 10) *bin* von L. nachgetr. 12) Neue Zeile, davor am Rande *Item*; *Trucz*; *ichtè ich*; *here.* 13) *gerichert.*

[77] Über die Persönlichkeit dieses Dichters oben S. 180 f.

wer da wider spreche, der hette unrecht.
Gůt můt tůt durch sie vil, des man unsamfte enbere.
Manche vroude und ere geschehen nie were,
wan durch wibe willen. Die rede ist slecht.
Ich han also gůtes noch nie erspecht,
doch wie vil ungutes eyn wip mir tů.
leyt breyt treyt von ir ung[e]naden min gemůte,
wolde sie das wenden mit wiplicher gůte,
wes sie danne geruchte, da hulfe ich zů.

3.

Trutz trutz trutz daz mich werlich yeman kunne gezi[h]en,
daz er mich der reynen ie horte verli(c)hen
ie kein wort zu wandel dannę als ich sage:
Sie lie nie abe ir czuchten dan keyn mir alleyne,
si wigęt mine swere zu ringe und zů cleyne
und git mir nicht trostes zu miner clage.
Die wil ich keyn bezzer lon beiage,
doch tůt mir groz iamer von liebe we.
haz waz daz darumme ich ir hulden bin beroubet,
dem wirf ich zů rache den fluch an sin houbet,
daz sin wille nymmer an liebę erge(he).

VII. Eine Strophe Meister Friedrichs von Sonnenburg

K 544 (Überschr.: *Magister Fridericus de Sůneburg magnus*). — [Die zweite Strophe des zuerst von v. d. Hagen[78], dann von O. Zingerle[79] aus der Manessischen Handschrift gedruckten Gedichtes; die Varianten dieser Ausgabe werden mit Z angegeben.]

Sich, gotes dochter, wilt dů mich nicht mieten, koniginne(n),
so sage ich waz eyn hoher man mit dir begangen hat:

18) *noch* verstößt gegen das Versschema und ist zu streichen. 20) *ungnaden*. 21) *sie* von L. nachgetr. 22) Das Versschema erheischt *dan* st. *danne*. 23) Neue Zeile, davor *Item*; *Trucz; gezien*. 24) *ie* doppelt, einmal getilgt. 26) *keyn* = *gein*. 32) *fluch* von L. über getilgtem *flich* nachgetr.

[78] v. d. Hagen, Minnesinger 2 S. 353.
[79] O. Zingerle, Ältere Tiroler Dichter 2, 1 (1878) Nr. I.

her nam sich dir zů dienen an yn minnenclicher minne,
er warp ez touge[n] widir dich; da tete du, waz er bat.
Dir gieng sin wort und sine werk yn oren und yn ougen.
Alda kam siner vrouden hort geslichen harte touge[n].
Die minne waz da nahe bie mit warheyt sunder spot.
Noch weiz ich diner holden drie, der du verholen plege,
und waz des Gabriel din bote.

VIII. Drei ripvarische Minneliedchen

K 544 a (ohne Überschr.). — Die mittelfränkische Herkunft dieser sehr fehlerhaft überlieferten drei Liedchen ist schon nach Schreibungen wie *wif*, *leyt verdrif*, *off*, *of* (= *ob*), *sterphen* (= *sterfen* statt *sterve* = *sterbe* ich möge sterben), *minneclige*, *dat*, *id*, *inde* und nach dem 2, 1 zweifellos herzustellenden Reim von *dat* auf mittelhochdeutsch *mat*, *phat*, *rat*, *bat* ganz sicher. Gehen schon diese dem Ripvarischen mit dem Moselfränkischen an sich gemeinsamen dialektlichen Erscheinungen weit über den rheinfränkisch orientierten Gebrauch der Trierer Kanzlei zu Baldewins und Losses Zeit hinaus, so weist vollends die Schreibung *verde* st. *verte* im 3. Liede V. 5 bestimmt auf eine ripvarische Vorlage zurück. Daß die genannten Reimwörter *mat* (= schachmatt), *pfat* usw. und ebenso die gleichfalls in diese Reimreihe gehörigen *trat* (2 V. 5) und *stat* (2 V. 8) alle mit *i* oder *y* hinter ihrem kurzen *a* geschrieben werden, widerspricht freilich der von Dornfeld[80] formulierten ripvarischen Schreibregel. Aber *geluckes rait* st. *rat* stellt Dornfeld dort selbst in seiner Quelle fest, und vielleicht ist von dieser auf Verwechselung beruhenden Schreibung, die auch in unserm Gedichte 2 V. 8 wiederkehrt, die entsprechende Schreibung der mit diesem *rait* gebundenen Reimwörter in unsrer Handschrift ausgegangen, die übrigens auch im ersten Lied V. 64 in *kayl* st. *kal* das *y* hinter kurzes *a* setzte. Jedenfalls hat der Dichter diese vom Schreiber mit *ai* bezeichneten *a* von dem aus *age* entstandenen *ai* = *â* unterschieden, indem er in 2 nur die erste, in 3 nur die zweite Gattung reimte. — Wie das Ripvarische seinen eigenen, außerhalb des Oberdeutsch-Mitteldeutschen stehenden Kulturkreis bildete, zeigen auch diese Liedchen, wenn

4) *touge* K. 5) *Dir gienc sin bet und sineiu wort* Z; *durch oren und durch ougen* Z. 6) *ze dir geslichen tougen* Z. 7) *Er was die minniclichen bi* Z. 8) *Noch weiz ich diner hulde dri* Z.; *plege*] rechts oben neben dem *l* (statt hinter *p*) ein *h* nachgetr. 9) Mit *din bote* beginnt eine neue Zeile, deren Rest leer ist; dann folgt mit Initiale das nächste Lied, für das also die obige Überschrift nicht mit zu gelten braucht.

[80] E. Dornfeld, Untersuchungen zu Gottfrid Hagens Rheimchronik der Stadt Köln (Germanist. Abhandlungen 40, 1912) S. 101 ff.

man sie mit den übrigen Minneliedern unsrer Handschrift vergleicht. Gegenüber deren auf die Neifen, Winterstetten und Morungen zurückweisenden kunstvoll konstruierten umfänglichen Strophenbauten stehen hier die ausschließlich aus Viertaktern in einfachster Gliederung zusammengesetzten Formen, die von der höfischen Kunst nur die Reimhäufung angenommen haben und durch den Refrain ihre Gleichförmigkeit zugleich unterstreichen und beleben. Das ist noch ganz der Standpunkt von Veldekes Lyrik[81]. Veldekes Lied 61, 33 besteht ganz wie unser 1 aus 6 stumpf im Schema a/b a/b a/b reimenden Viertaktern; nur daß Veldeke hinter dem 4. Vers, wo hier der Refrain den Aufgesang vom Abgesang absetzt, einen Vers mit a-Reim einschiebt. Dieselbe Form, nur mit Wechsel von stumpfem und klingendem Reim zeigen Veldeke 61, 18 und unser 2; doch ist hier der Refrain anders angeordnet als in 1. Einen Refrain wendet ja auch Veldeke in dem Ton 60, 13 an, und regelmäßig finden wir ihn in den Liedern des Herzogs Johann von Brabant[82]. — In dem folgenden Texte gehört zu dem richtigen Strophenbild von 1 die Ausschaltung der unsinnigen Verse 3 und 9, die ich deshalb in runde Klammern eingeschlossen habe. Die ripvarischen Sprachformen habe ich, da die Texte dieser Ausgabe grundsätzlich nicht normalisiert werden, nur soweit hergestellt, wie es Sinn und Reim forderten. Deshalb war in 2 V. 1 nicht nur das fehlende Reimwort *dat* zu ergänzen, sondern auch statt des überlieferten *Waz* einzusetzen *Wat*. Denn im 1. Verse des Aufgesanges reimt ebenso wie in dem des Abgesanges das erste mit dem letzten Wort (*wat* : *dat*, *trat* : *pat*, *stat* : *rat*), was natürlich auch für den Refrain gilt. Der Sinn erfordert übrigens, daß dieser, der sich hinter der 1. Strophe nur auf die Wiederholung der 1. Zeile beschränken wird, in der 2. Strophe die ersten drei Zeilen der 1. wiederholt. Dann erhalten wir auch in der 2. Strophe dieselbe siebenzeilige Form wie in der ersten. 2 V. 8—10 heißen: „Das Rad des Glückes hat wohl Gelegenheit, mir günstig zu gehen, wenn es so bestimmt wäre; denn in rechter Erklärung (*ge* = *iehe*) habe ich sie gebeten, ob sie es (das Glück, natürlich ihrer Huld) mir gönnen wollte." 3 V. 1—10: „Zweifel hat in Verbindung mit Wohlerzogenheit (d. i. hier Zurückhaltung) mich ganz dahin gejagt in den Kampf der Sorgen; Hoffnung sucht die Rückfahrt: solches Leiden weilt bei mir alle Zeit; Trost, nun nimm du dich der Fahrt an; Treue hat mir noch nicht versagt: sie will mir in aufschiebendem Verzögern Gewährung zuteil werden lassen,

[81] K. Lachmann u. M. Haupt, Des Minnesangs Frühling, neu bearb. von C. v. Kraus, 30. Aufl. (1950), Nr. X, S. 64 ff.
[82] v. d. Hagen, Minnesinger 1 S. 15 ff.

da Beständigkeit an mir nie müde geworden ist.“ Wie in den Minneallegorien sind hier 9 Begriffe aus dem Liebesleben personifiziert und in Tätigkeit gesetzt.

1.

Der sinne myn byn ich ver[he]rt
drůch [gar] eyn drůt selich wif.
(ich clain uch minen cůmer)
Ich han den moit an ir verczert,
dar bi sin ind ouch den li[f].
Der sinne(n) etc.
Off mir noch heyl von ir ervert,
so ir si myn leyt verdrif.
(van dage zů dage ye grimoire)
Der sinne etc.

2.

Wa[t] hilft die minneclige [dat],
daz si mir dar ane schůlde
in ganzen vrouden machit mait,
daz ich ir noyde gulde?
Trayt ich ye unrechten payt,
so ster[ve] ich on ir hůlde.
Wa[t] hilft etc.
Stait h[a]it wale geluckis rait
zo gane myr, of id s[ů]lde,
in reychter ge dat ich si bait,
off si iz myr gunnen w[ů]lde.
Wa[t] hilft etc.

1.
1) *verirt.* Schwerlich ist *verert* das Ursprüngliche. 2) *gar*] *got*, wodurch die folgenden Worte zur Anrede werden im Zusammenhang mit dem irrig in dies Lied geratenen V. 3, der ebenso wie der mit ihm durch *grimmer* assonierende V. 9 Strophenbau, Reim und Sinn zerstört. 4) *den* von L. aus *dy* korr.; in *verczer* kann auch *c* in *z* korrigiert sein. 5) *lip.*

2.
1) *Waz*; *die* aus *de* von L. korr.; [*dat*] fehlt. 2) *ane schůlde* aus *one scůlden* korr. 6) *sterphin.* 7) *Waz; hilfet, vgl. V. 1,12* 8) *hoit.* 9) *solde.* 10) *dat* aus *daz* korr. 11) *wolde.*

3.

Zwivel hait mit zuchte eriait
mich in sorgen strit al dar,
hoffen sucht die wieder vart.
Sůlch liden mich al ziit [bedait]:
trost nů [nym] der verde war
. . . . . .
Zwivel hait etc.
Noch hait trůwe mir unversait,
si wil mich weren in vristen[s] spar,
sint stede an mir ny můde ynwart:
Zwivil etc.

IX. Vexiergedicht

K 455 (Überschr.: *Carmen intelligitur dupliciter secundum punctaciones, que possunt fieri*). — Die Reime dieses Stücks sind neutral hochdeutsch ohne mundartliche Eigenheit. [Das doppelsinnige Gedicht ist nach Inhalt und Form ein, teilweise scherzhaftes, Kunststück. Durch eine einfache, die Zugehörigkeit der Negation ändernde Verschiebung der Satzgrenzen bzw. der in der Handschrift nicht enthaltenen Interpunktionen wird der Inhalt vollkommen umgekehrt: B ist ein Lob, A ein heftiger Tadel der Dame. In den Strophen ergibt sich in B ein erweiterter Reim zwischen den Versen 1/2, 5/6, 9/11, in A ein übergehender Reim in Vers 3/4, 7/8. Außerdem sind die Schlußzeilen der Stollen und des Abgesanges nicht gebunden. (Helm).]

A.

Iz werę min froyde, daz ir misselunge.
Nicht leyt wer[e] mir, der mich verdrunge
der geschicht, wanne sii tougen
ougen blicke stellet mir zů vare.

B.

Iz werę min froyde, daz ir misselunge nicht.
Leyt wer[e] mir, der mich verdrunge der geschicht,
wanne sii tougen
ougen blicke stellte mir zů vare.

3.

1) *mit* aus *und* korr.; *zůchte*; *er iait* aus *errat* korr., könnte auch *eriart* gelesen werden. 4) *bedait* (= mittelhochdeutsch *betaget*)] *by dat*, von L. über der Zeile nachgetragen. 5) *nym*] *myn*. 6) Hier ist ein Vers ausgefallen. 9) *vristen*; *spar* Subst. zu *sparn*; vgl. J. Grimm, Deutsches Wörterbuch 10a (1905) Sp. 1919.

2) *wer*. 3/4) Metrische Übereinstimmung mit 7/8 wird erzielt durch die Umstellung: *wan si mir stellet tougen ougen blicke ze vare*. 3) *wanne* von L. aus *wone* korr.; *tougen*] darüber L. s Glosse: *id est occulte*. 4) *oygen*; *vare* aus *ware* korr.

Sit man sie hait in swacher vure funden,
nie heyles wonchte ich ir in allen stůnden.
Daz kan si[e] mit mancher hande sachen
machen alsus zware.
Ich wůnchę ir mit willen herczeleydes.
Nummer heyl an ir beclibe!
Lichte gan sii mir des underscheydes,
[um]mer waz ich hasses tribe,
der komet von ir unstete.
Ni[ch]t gůt ist ir gebare.

Sit man si hait in swacher vure funden nie,
heyles wo[n]chte ich ir in allen stunden. Daz kan si[e]
mit mancher hande sachen
machen alsus zware.
Ich wunchę ir mit willen herczeleydes nummer.
Heyl an ir beclibe!
Lichte gan sie mir des underscheydes [um]mer.
Waz ich hasses tribe,
der komet von ir unstete ni[ch]t.
Gůt ist ir gebare.

X. Ein Rätsel

K 544 (ohne Überschrift). — Reime neutral, ohne grobmundartliche Eigenheiten. [Über die mittelhochdeutschen Reimrätsel vgl. G. Ehrismann, Geschichte d. dtsch. Lit. 2, Schlußband (1935) S. 352 ff.]

Wer retet diz umbilde,
dem wil ich sagen dang:
Ich sach eyn wůnder wilde,
verwar daz ist nicht lang:
Uz sime hůs verstohlen wart
der wert mit kundikeit.
Daz hus zů der fluchte was bereit;
durch die fenster iz entran zů ḍęr selben vart.

XI. Allegorisches Gedicht auf die Rittertugenden des von Kronberg (unvollständig)

K 545 (Überschr.: *Carmen de Cronenberg et nominantur virtutes*). — Die Reime sind rein und dialektfrei bis auf *dran* (= *dragen*) : *gewan* (175) und *wal* : *deo sal* (147), die beide dem Westmitteldeutschen gemäß sind.

---

6) *wonchte* (= *wunschte*)] *wouchte*; *stunden*; *sii*. 7) *sii*. 9) *wůnche*. 11) *imer*. 12) *hasses* aus *hassers* korr. oder umgekehrt. 14) *nit*.

4) Vor *verwar de* getilgt.

Alle übrigen, außer dem gleichfalls nur mitteldeutsch reinen *macht* : *bedacht* (57), würden sich, auch wo sie mundartliche Schreibung zeigen, ins neutrale Mittelhochdeutsche übertragen lassen. Während das Thüringische schon durch das Fehlen des *n*-Abwurfes im Infinitiv sowohl für das Original als für die Abschrift ausgeschlossen wird, spricht gegen das Mittelfränkische das völlige Fehlen der neutralen *t* und (außer *love* V. 12) das der *v, f* für mittelhochdeutsch *b, p*. Davon abgesehen rückt die Schreibweise außerhalb des Reims das Denkmal dem Mittelfränkischen nahe; so die *e* für *ie* (*lecht, genezin, geczerit* usw.) und für *ei* (*gehezin, gecledit, enen* usw.); die *o* für *uo, ue* (*hogemot, konheit, gronen, grozin*) und *ou* (*bom, gom, ogen, love*); das *geschin* (= *geschehen* Inf.), *gescheit, gewart* (= *gewarht*), *wir willen, lewerghe, bungarte*. Besonders spricht auch das *dot* für ein dem Mittelfränkischen naheliegendes Gebiet des Rheinfränkisch-Hessischen, wenn auch neben dem echt mittelfränkischen *deit* ein lediglich als bequeme Reimform gebrauchtes *doet* auch mittelfränkischen Dichtern nicht ganz fremd ist[83].

[Das Gedicht erzählt, wie der Dichter an einem fröhlichen Maimorgen einen Knappen trifft, der ihn bittet, ein ihm begegnetes wundersames Erlebnis aufzuzeichnen: auf seiner Fahrt durch den grünen Wald sah er unter einer Linde eine Schar von Frauen zum Tanze singen[84]; es waren je vier Herzoginnen (die Frauen Gerechtigkeit, Wahrheit, Milde und Barmherzigkeit), Markgräfinnen (Minne, Ehre, Weisheit und Demut), Gräfinnen (Keuschheit, Geduld, Zucht und Drohung, „der Untugend zuwider ist"), Hochfreie, „die zieren die Gefolgschaft" (Kühnheit, Festigkeit, Hochgemut oder „Magnanimitas" und Starkheit) und „von Ritters Art Geborene" (Güte, Schamhaftigkeit, Hoffnung, „die süße reine Zunge", und Gerechtigkeit) mit ihrer Königin „Alltugend", der ein Ritter ein Kleinod überbringen soll. Die Königin begrüßt den Erzähler, die hinzutretende Hofmeisterin fordert ihn zum Sitzen auf, tadelt hart die Frauen, daß sie ihn so lange stehen ließen, und läßt eine „Kämmererin" in silberner Kanne Wein, „vom besten", bringen, den sie ihm in goldener Schale kredenzt, seinen Dank als dessen unwert ablehnend. (St.)]. Der Rest fehlt. Das Gedicht ist, wie die Ankündigung des Inhalts in V. 51—53 andeutet, auf eine Huldigung für einen zunächst ungenannten Ritter hinausgelaufen; aus der Überschrift geht aber hervor, daß er ein Kronberger war.

[83] Dornfeld S. 216.

[84] [Die folgende Aufzählung ist unverkennbar ein Reflex jener weitverbreiteten, merkwürdigen Viererliste, die man als „Quaternionen der deutschen Reichsverfassung" bezeichnet (vgl. A. Werminghoff in dieser Zeitschrift 3, 1905, S. 288 ff.). Und zwar handelt es sich um die weitaus älteste Gestalt, die bisher bekannt geworden ist. Über die aus ihr erschließbare ursprüngliche Bedeutung der Liste werde ich in ZRG 74 Germ. Abt. handeln (St.)].

Das im Stil der Minneallegorie gehaltene Gedicht rückt damit in den Kreis der mittelrheinischen allegorisch erzählenden Panegyrik, dem besonders der „Ritterpreis“ angehört[85]. Auch in diesem verleiht eine allegorische Frauengestalt ein „kleinode“; es besteht aus einem Schapel und einem Ring, beide mit symbolischen Eigenschaften. Rüdiger von dem Werde wird als der Herrlichste von allen mit ihnen beglückt[86]. Andererseits berührt sich der Inhalt unsres Stückes durch die Aufzählung der allegorischen Vertreterinnen einzelner Tugenden mit dem gleichfalls in jenen Kreis gehörenden Gedicht von den zehn Schwestern[85]. In dem ebendorthin zu stellenden Gedicht auf die Schlacht bei Göllheim wird der damals mit König Adolf von Nassau gefallene junge Wilhelm von Kronberg gelobt[55].

Ich quam uff eines morgins ziit
in enen bůngartin, der was wyt
mit meyes craft gezerit,
mit blomen gefloreret.
Da bi stunt gras und groner cle.
Der vogelin der songon me,
wann ich volsagin kunne.
Min herze was in wonne
und dacht uff einer frouwe list,
die mangir hande biwisit ist
von meistern in der selben kůnst.
Zů der frouwen hatte ich gůnst.
Die was selsen und subirlich.
Mich dochte, iz mochte ergetzin mich,
obe ich bedechte der meister wort:
einer hie, der andir dort,
der dritte crůmp, der vierde slecht,
der fůnfte valchs, der seste recht,
rettin zů der frouwe.
Da was ich sundir [drouwe]
undę lebetę an alle cůre.
Die [rede] was von nature

18) Vor *valchs w* getilgt. 20) *drage, drouwe* = Bedrängnis, wie in Hartmanns „Büchlein“ 1, 1907. 2, 727. 381, vgl. Bechs Anm. dazu. 21) *unde* doppelt; *cure* hier = *cura*. 22) *rede*] *frouwe*.

[85] Vgl. nach Ribbeck in: Zs. f. deutsches Altertum 36 (1892) Em. Schmidt, Minnehof, Böhmenschlacht, Göllheimer Schlacht und Ritterpreis (Diss. Marburg 1908) und bes. Bach.

[86] V. 283—410 (Bach [s. Anm. 54] S. 245 ff.). Über ein neues Bruchstück des „Ritterpreis“ Bach in: Zs. f. dtsch. Altert. 69 (1932) S. 90 ff.

und von godis hant gedat:
himmel und erde, daz nů stat,
obe daz umber sulle sten
odir zů iungeste virgen.
Do daz bekummertę minen sin,
ich sach wo zů einer eckin in
des gartin důrch ein portelin
sich dranc ein knappe, der was fin.
Der duchte mich ein varnderman;
sins namen ich mich nicht virsan.
Do der mich eine siczen sach,
do ginc er zů mir und[e] sprach:
‚Got grůzę uch, werder amiser!‘
Ich sprach: ‚Sagę an, wer fůrte dich her
zů mir in die rosin?‘
Er sprach: ‚Dů hin die glosin
und laz alliz denkin sin!
Frůnt und drůtgeselle min,
scrip mir ein aventure,
so zart und so gehůre
uff erdin nye keyn man gesach!
Die aventure mir geschach‘.
Do sprach ich zů der selbin stunt,
daz he mir lieze werden kůnt,
von waz materien sie were.
He sprach: ‚Sie sal dir swere
zů allir zit virdribin.
Sie ist von gůden wibin
und eime ritter hochgemot,
der allin dogedin recht[e] dot,
von wapen und von minne.
Du salt dine sinne
alle dar zů gekerin,
die aventure erin,
so du allir beste macht‘.
Ich han langę daz bedacht:
Du schribis umb ere und umb gůt.
Manche frouwe hogemot,

27) *Do* aus *da* korr. 34) *und.* 35) *amiser* eine merkwürdige Fortbildung von *amis.* Der Gruß entspricht Gottfried von Straßburg, Tristan V. 2679 dêûs salbeâs amis. 44) *Die*] Danach: *von waz materien—sie sal* = V. 47—48 getilgt; *mir* aus *mer* von L. korr. 45) *Do sprach* vor *do sprach* getilgt. 52) *recht.*

die in der aventure stad,
des [iemer] dich genezin lat.
Dir gescheit kůrtosie
von menchir massenie,
der gesegint ist daz swert,
dar naich din selbis herze gert.
‚Sage an, sage an, du mir den sin,
den titel und daz anbegin
von der aventure!‘
Do sprach der vil gehůre:
‚Iz ist geschin mir alsus.
Amor und[e] Venus
fůrt mich uff minnen straze.
Do geschach mir froůde an maze.
Ich quam in einen gronen walt,
der waz so wonnenlich gestalt,
daz ich so schonis nie gesach.
Min selbis herze mir beiach,
als mich ducht in manege wis,
daz iz were daz paradis,
von dem uns saint die wisen.
Ich sach uff den risen
vil der vogelin siczen,
in suzin stimmen riczen,
daz ez in den walt erschal
und mir durch min orin hal
me dan, obę alliz seittin spil
w[e]rę bi einander; sůzir vil
waz der cleinen vogelin sanc.
Manghen wondirlichen ganc
sach ich von wilden dieren,
hie zwein und dort sich vierin
hercze bi den hinden.
Ich quam undir eine linden.
Alrest do wart mir freude kůnt.
Ich sach zů der selbin stunt
einen wonnenlichen dantz
und den richen wol mit glantz

62) *einer.* 63) *gescheit* über getilgtem *sechet* von L. nachgetr. 72) *und.* 81) *saint* aus *sant* von L. korr. 84) *riczen* verstehe ich nicht; lies *zwitzen*? 87) *seittin* aus *seitkin* korr. 88) *wire*] Dem undeutlichen *i* ist noch ein *i* übergeschrieben. 98) *glanez.*

manich reine selich wip,
die mit freuden erin lip
hatten fin gezier[i]t,
ir cledir georni[e]rit
und ir stultz gebende.
Ich stůnt an ein ende
und drucht mich hinder einen bom;
ich nam der werdin frouwin gom.
Do sach ich manegen roden můnt,
der stůnt recht, als er were inzunt
von lechte[r] flammen fure;
mir wort do sarge důre.
Ich sach ir ogen l[ick]in,
ir wizin hendelin strickin
mit zuchtin zů einander.
Lewerghe noch galander
sozir stemme nye gesanc
so uz einen můnde erclanc,
d[er] bran recht als ein(e) roselin,
daz in demę meyen gebit schin,
wanne iz in deme dowe ufgat,
da iz bi gronen love stad.
Do daz irclanc biz an sin zil,
darnach sungin frouwin vil,
recht als iz det der engil schar.
Ein reine wip wart min geware,
do si mich bi dem bome sach.
Zů irre gespelin sie do sprach:
‚Wol dan, wir willen beide gan;
ich sehen einen knapen stan
verre bi heime angir dort
gedruckit an einis bomes ort,
der hat lange dort gestan;
mich dunkit, he inwil nicht vorbaz gan'.
So sprach di wandils lere:
‚Wir wollin in fragin mere,
uz welchem lande daz hie si'.
Die frouwin bede worin fri,

101) *geziert.* 102) *geornirit.* 104) *stulcz.* 105) *ein* aus *eine* korr. 110) *lechten.* 112) *liechin* von L. aus *liegin* korr. 113) aus *stric kin* korr. 118) *Daz.* 122) *zil* aus *sil* korr. 123) *sungin* aus *hungin* korr. 124) *det* aus *der* korr. 126) *do* aus *so* korr. 127) *so* vor *zů* getilgt.

wol geborn von hohir art,
als mir sit gesagit wart.
Sie tradin durch den gronen cle;
mit hendin wizzir dan ein sne
sie sich umb[e]vingen,
aldo sie zů mir gingen.
Mir wart ir werdiz grozin kunt;
sie sprachen zů der selbin stunt
mit zuchtin beyde: ‚Deosal!'
Daz stunt in uzdirmaze wal
und geschach mir grozir gelucke nie,
dan [da ich] quam uff mine knye
und neig den werden wiben do.
Sie sprachin: ‚Neyn, iz in ist nicht also',
und namen mich beide mit der hant.
‚Knape, bist du her gesant
zů desin frouwin uf den plan,
daz salt du lazin uns verstan',
sus sprach der werdin frouwin ein.
Ich sprach: ‚Gnade, frouwe, nein.
Ich bin her kummen von geschich[t] —
des laizzent mich ingeldin nicht —:
frouwe minne hat mich herzů bracht'.
Do sprach die frouwe wol bedacht:
‚Wir wollin in freudin sin gemeyt;
der dir dede, daz were uns leit'.
Ich sprach: ‚Gnade, reine frucht,
durch got nů dut iz durch uwir zucht
und lazt mir balde werdin schin,
wer dise reine frouwen sin' [84].
Die eine (die) sprach mit sinne(n):
‚Iz ist ein koneginne(n),
die i[s] gehezin a[de]ldugint [87].

140) *tradin* von L. aus *dradin* korr. 142) *unbvingen.* 144) *mir* aus *wir* korr.; *kunt* aus *stunt* korr.; *ir*] oder *irs*. 146) Vgl. oben zu V. 35. 149) *da ich*] *daz.* 158) *geschich.* 159) *laizzent* von L. aus *laiz* korr. 164) *sprech* aus *sprache* korr. 165) *dut* von L. aus *du* korr. 166) *lazt* von L. aus *lazin* korr. 170) *iz*; *a*[*de*]*ldugint*] *al dugint* (*al* aus *adel* wie in Alheit Algunt usw., vgl. auch oben Nr. III, V. 72 *Alkelin, adeltugent* wie *adelvrouwe* usw.).

[87] In dem Gedicht „Frau Ehrenkranz" bei Laßberg, Liedersaal 1 (1846) Nr. 4 trägt Frau Ehrenkranz *in reinem adel ganz ie die kron der eren,* und die erste ihrer Jungfrauen, die Erzieherin der übrigen, ist Adeltrut, die das Amt hat, *daß sie adelichen wol schicken und formieren sol in person und in gebärd,* wie hier die *adeldugend* die anderen mit ihrem *adel* so prächtig kleidet.

Die frouwit sich seldin und[e] iugint,
die uns mit ir a[de]ll hat
gecledit in also riche wat,
also du sehes daz wir dran;
die erde beszirs nie gewan
oder reiners nit inhat.
Die frouwe, die bi der hostin stat,
die heizit frouwe gerechheit;
bi der stet frouwe warheit;
frouwe mildekeit hant si mit der hant;
die vierde ist barmhertzkeit genant:
daz sint vier herczoginne(n).
Bi den stad frouwe minne;
darnach stad frouwe ere,
die werde frouwe here;
bi der stad frouwe wizheit,
die dret der koniginnen cleit;
die vierde heizet demuth:
daz sint vier margrafinnen guth.
Dar naich von hoher grafin art
stent vier frouwin also zart:
die erste heizit kuscheit,
die ander frouwe geduldekeit;
die dritte frauwe die heizit zucht,
die werde, minnenliche frucht;
dar naich sted frouwe gedruwekeit,
der ist alle undugint leit.
Dar naich stand hohe frien,
die cerint die massenyen:
die erste heizit konheit,
die andir frouwe festekeit,
die dritte richgemůte,
die prisit man durch ir gut[e]
zu [latine] magnanimitas,
als ich in einem buche las;
die vierde heizit starckeit,
von der man singit und[e] seit.

---

171 *und.* 172) *albarmhertzkeit*] über *m* ein schräger, flacher Bogen. 202) *richgemůte*, aber zweites *e* getilgt. 203) *gut.* 204) *laict*; *magnanimitas*] zweites i von L. nachgetr. 206) *v(ir)rde*, zweites *r* von L. nachgetr. 207) *und.*

Darnach von rittirs art geboren
dienest frouwin uzerkorn:
die erste heizit gude,
die lebit in bestin mode;
die andir schemede ist genant;
die dritte frouwe ist wol bekant,
die heizit huffenunge,
die suze reine iunge;
bi der stad frouwe stedekeit,
der lop ist hoch, wiit und breit.
Die andern frouwin, die hie sint,
fürstin, grafin, frien kint,
die lernest [du] erkennen,
wan du si hor[e]s nennen.
Wir mogin nicht langer hie gestan,
wir mozin zů den frowin gan,
wir sehin ein cleynode gůth
durch einen ritter hogemot
by dragin vor die konegin(ne);
by dem cleynode sulle wir sin'.
Sie gingin vor, ich ginc in nach
zu den frowin was in gach.
Ich bleip by in unverre stan
und sach sie vor die hostin gan.
Ich schiechte mich by ein iuncfrowelin.
Aldo sach mich die koningin;
die grozte mich mit schalle,
dar naich [die] frowin alle.
Ich neich in und sprach also:
‚Got laz uch umbir bliben fro
und in sulchin frowedin sin'.
‚Des wunsche ich,' sprach die konigin.
Dar naich ein frowe reine quam;
do sie mich eine [vernam]
bi der iuncfrowin stan,
die werde frowe wolgedan
die sprach mit gudin witzin:
‚Knape, ir suldit sitzin!'

208) *rittirs* von L. aus *rikis* korr. 211) aus *liebit* korr.; vor *bestin* getilgt *fest*. 214) *hůffenunge*. 220) *du*] *die*. 221) aus *hors* korr. 223) *gan* von L. über der Zeile nachgetr. 232) *schiechte* von L. aus *schiech* korr. 234) *schalle*] *h* von L. nachgetr.; *die* fehlt. 241) Vor *eine* getilgt *en*; *vernam*] *want* in *vant* korr. 244) *wiczin*. 245) *siczin*.

Sie was do hofemeisterin;
in der hant ein stebelin
druc die werde wibis frucht:
‚Sichirlich ir hat unzucht
begangin an dem knapin.
Ir suldit scheuchin drapin
und uff den velde hudin swin‘,
sprach sie zů dem iuncfrolin.
‚Ir hat gudir wicze nicht:
Ach, war zů hat ir zůvirsicht?
Der knape hat lange hie gegan.
Ir siczit und lait in stan‘.
Die iuncfrowe innenclich ersch[rac];
flehins sie sich do bewa[c]:
‚Frowe, nů virgebit mir daz;
ich wilz im hernach bi[e]den baz‘,
sus sprach daz iuncfrolin zu [ir].
‚Knape, sicze her zů mir!
Ich will min sinne seczin,
wie ich dich moge ergeczin
in ganczin froudin sunder wan;
ich han unpris gegin dir gedan‘.
Do saz ich nedir in daz graz.
Bi uns die hofemestern was,
die ryf ein[e] camerin,
daz man uns brecht gudin win.
Zů hant do sie daz wort gesprach,
me dan driczig ich do sach
gar reiner frowin wol bedacht,
daz uns des beisten worde bracht.
In einer kannen silberin
wart bracht der allir beste win,
den menschen munt noch ie gedranc.
Die hofemeisterin sunder wanc
noch wizir dan ein helfinbein
ir hendelin sniwel und clein
bot gein eime nape fin,
den drŏc gein ir de camerin,

255) *zůvirsicht*] davor *zů wirsch* getilgt. 258) *erschart.* 259) *bewart.* 261) *bidden* aus *bindenkorr.* 262) *ir* fehlt. 267) *gedan* aus *gdan* von L. korr. 270) *einer.* 281) *sniwel.* 282) *nape* aus *knape* korr. 283) *drŏc*] *o* sollte wohl *o* ersetzen (Korrektur L. s).

dar uz sie mir dringin bot;
er was gewart von golde rot.
Den neigete ich vor daz iuncfroulin.
Do sprach sie: ‚Des inmach nicht sin;
ich han me gein uch gedan
unzuchte, dan ich sulde han.
[. . . . . .
. . . . . .].

XII. Ein Minnelied aus der Schule des Heinrich von Morungen

K 546 (ohne Überschr. und ohne Zwischenraum auf Nr. XI folgend, aber durch ein Randzeichen als besonderes Stück hervorgehoben). — Der Ton ist dem des Heinrich von Morungen[88] und dem seines Nachahmers Hetzbold von Weißensee[89] nahe verwandt. Überall bestehen die Stollen aus einem klingend ausgehenden daktylischen Elfsilbner und einem stumpfen Zehnsilbner. Dabei reimt Morungen wie unser Dichter die Cäsur des ersten Verses beider Stollen miteinander und die Ausgänge des 2. Verses. Er weicht nur darin ab, daß er auch die Ausgänge der ersten Stollenverse aufeinander reimt, während unser Gedicht sie mit der Cäsur des 2. Stollenverses bindet. Hierin stimmt es mit Hetzbold überein, dem jedoch der Cäsurreim im 1. Vers beider Stollen fehlt. Der Abgesang besteht in unserm Gedicht aus 3, bei Morungen aus 2 daktylischen Viertaktern, die in jenem mit einem daktylischen, bei Morungen mit einem jambischen Dreitakter — wenn auch in verschiedener Reihenfolge — verbunden sind. Bei Hetzbold zeigt der Abgesang 2 daktylische Viertakter mit Cäsurreim wie hier die beiden ersten Abgesangsverse, dazwischen aber einen daktylischen Viertakter ohne Cäsurreim, dessen Endreim — wie hier der des Dreitakters — mit der folgenden Cäsur gebunden ist. Auch sonst macht sich die Anlehnung an Morungen geltend. Das Hauptmotiv des Liedes, die Geliebte als Räuberin (V. 6, 23), stammt aus Morungen 130, 14[90] [bzw. 147, 4 ff. Vgl. ferner zu V. 12 *sende noit* Mor. 142, 30; zu V. 14 *wer sal sie erben* Mor. 125, 10; zu V. 15 *enzonde* Mor. 126, 24 und 139, 9; z V. 17 ff. Mor. 139, 16; zu V. 20 *mündelin rot* Mor. 145, 16 und 130, 30. Wenn auch im Einzelnen direkte Ab-

284) Vor *dringin* getilgt *din*. 285) *gewart* = mittelhochdeutsch *geworht*.

[88] Minnesangs Frühling S. 130, 32.
[89] v. Kraus, Liederdichter 1 S. 148 ff.
[90] Das Folgende Ergänzung einer Lücke in F. Vogts Manuskript (Helm).

hängigkeit nicht feststeht und immer daran gedacht werden muß, daß auch die Topoi der Minnelyrik Allgemeingut waren, so bestätigen sie doch mit Bestimmtheit die oben festgestellte Zugehörigkeit zur Schule Morungens].

Sehent, lip nů sehent, wie fruntlich aventure
hait die gehure an mir nů folnbracht,
groz wondir spehent mit so zartlichen sachen,
die sie kan machen mit lieplicher macht.
[A]n herzen sinnen sie mich důt ellenden.
Och, sie robirinne, nimt sie solche phende!
Mit iren blicken behende
zwar sie mir wendet vil manig susze nacht.

Ia kan sie daz, die vil here und die zarte;
wol und[e] harte sie mich twingen d[oi]t.
Eya durch waz sie mich so sere twinget
und sie mich bringet in so sende noit?
Sie ist min virdr[e]rbin in fruntlichen stonden.
Och, wer sal sie erbin mit so zart einin monde?
Neyn! Ouch eyn troist mich inczonde,
werz pruben konde: eyn lachen so fr[o]yt.

Er lip nů dar! Wie sin wir sus ber[o]bet!
Wer hait erlobet an uns dise noyt?
Daz hait so clar ein lieplich angesichte(n),
daz sich kan richten ir zartz můndeln royt.
Dem so volgent beide hercz(e) und al(le) min sinne!
Och und och (der) leide der wart ich wol inne!
Nimz allez hin, roberinne,
e daz beginne mich twingen der doyt!

---

1) *Sihent* (aus *sehent* korr. oder umgekehrt) *liep nů sihent*; der Dichter redet aber nicht die Geliebte, sondern seinen eigenen *lip* an, ebenso wie in V. 17, wo er ihn mit *er* (d. i. *her*) *lip* tituliert. 5) *An*] *in*; aber die Pointe ist, daß sie ihm Herz und Sinne raubt. 6) *solchen*. 8) *wendit*; danach *Dis ander*. 9) Aus *herre* korr. 10) *und*; *důt*. 12) *bringit*. 13) *virdirbin*. 14) Wenn die Überlieferung richtig ist, so muß der Dichter durch die oben erwähnte Stelle bei Morungen auf den Gedanken gebracht sein, wer die Geliebte mit ihrem zarten Munde „erben" soll, wenn er (V. 13) an der Liebe zu ihr zugrunde gegangen sein wird; vielleicht stand aber im Original: *wer sal sterbin von* oder *wen sal sie sterbin mit*; vgl. den Dürinc (*v. Kranz S. 54*) Nr. II V. 4f.: *diu mich hat verderbet ane schulde, si min frôide hat ersterbet*; das Versmaß erfordert statt *zart einin*: *zartin*. 16) *fruyt*. 17) Davor: *Dis Dritte; berůbet*; 20) *mundeln* wie Nr. II, 6 *gemecheln*.

Inquisition und Zensur in Spanien in ihren Folgen für die Literatur um 1800

von Udo Rukser

Für Hans Rheinfelder

> La inquisicion fué un instrumento de aislamiento, de proteccionismo casticista, de excluyente individuaciòn de la casta. Impidió que brotara aquí la riquisima floraciòn de los paises reformados donde brotaban y rebrotaban sectas y mas sectas, diferenciàndose en opulentisima multiformidad.
> Miguel de Unamuno, En torno al casticismo (1943) p. 146.
>
> (Die Inquisition war ein Werkzeug der Isolierung, des puristischen Protektionismus, des ausschließlichen Kastenwesens. Sie verhinderte bei uns eine so reiche Blüte wie in den reformierten Ländern, wo Sekten über Sekten aufkamen und sich in üppigster Vielgestaltigkeit entwickeln konnten.)

Die Reglementierung von Presse und Literatur durch die Zensur ist für uns nicht mehr nur eine historische Frage, wie man es noch vor wenigen Jahrzehnten glauben mochte, sondern auch eine Erfahrung der Gegenwart. Wir erleben es zur Genüge, wie die Völker durch die Zensur nach politischen Doktrinen und Zielen dirigiert, vom ausländischen Schrifttum abgesperrt und wie durch Mauern von einander getrennt werden können. Welche Folgen aber auch in früheren Zeiten die Zensur für das geistige Leben der Nationen und für die Entwicklung der Literatur hatte, ist bisher nur gelegentlich an Einzelfällen beachtet worden. Der Prozeß gegen Galilei veranlaßte Descartes, sein Werk „De homine" selbst zu unterdrücken. Spinoza sah sich, wie seine Briefe ergeben, durch den Fanatismus der Amsterdamer Calvinisten an der Veröffentlichung seiner Hauptwerke verhindert; bekanntlich wurden sie erst nach seinem Tode von seinen Freunden herausgegeben, und zwar anonym[1]. Aber stellten sich solche Freunde immer zur rechten Zeit ein? Wie oft unter-

[1] Vgl. Spinozas Brief an H. Oldenburg: Spinozas Briefwechsel hrsg. v. Carl Gebhardt (Leipzig 1914) N. 68.

blieb die Veröffentlichung eines bereits abgeschlossenen Werkes? Wie oft verhinderte die Zensur allein durch ihr Bestehen die Abfassung eines Werkes oder erzwang Entstellungen, erschwerte die Verbreitung der Ideen und deren Erörterung?

Die hemmende, trennende, verzögernde Wirkung der Zensur ist in Spanien auf Grund zeitgenössischer Zeugnisse gut zu beobachten. Schwerer läßt sich feststellen und zunächst nur vermuten, welche Eigenheiten und Wesenszüge die spanische Literatur unter dem Druck der Zensur annahm. Wenn z. B. Américo Castro[2] die Vorliebe für Themen der Weltflucht, Transzendenz und Mystik damit in Verbindung bringt, so wird das zu prüfen sein. Jedenfalls ging auch die spanische Inquisition und Zensur darauf aus, nur an die Öffentlichkeit zu lassen, was der eigenen Zielsetzung entsprach, alles andere zu unterdrücken und nach Möglichkeit eine chinesische Mauer gegen das Ausland zu errichten. Da das im wesentlichen erreicht wurde, blieben der spanischen Literatur manche bedeutende Anregungen und Möglichkeiten versagt; die Blüte der Goldenen Zeit welkte bald ab und die befruchtende Berührung mit dem Ausland war spärlich.

Allerdings empfiehlt sich bei der Behandlung dieser Fragen größte Behutsamkeit, um nicht dem zu verfallen, was man in Spanien die „leyenda negra" nennt, die „schwarze Legende". Eine jahrhundertelange spanienfeindliche Propaganda hat das Bild Spaniens entstellt. Während der Religionskriege, der Aufklärung und des Kampfes um die Seeherrschaft war die Weltmacht Spanien immer der Gegner der neu aufsteigenden Kräfte, denen es in allen Fällen unterlag: ihnen war es selbstverständlich, daß sie Recht hatten und Spanien Unrecht. Die Entstellung, die jeder solche Kampf mit sich bringt, hat sich tief festgesetzt und Vorurteile geschaffen, die noch heute mächtig sind. Versuchen wir, sie nach Möglichkeit zu vermeiden. um die Wirkung der Zensur unbefangen zu ermessen. Dabei ist die weltliche Zensur von der geistlichen der Inquisition zu unterscheiden, weil sie sich verschiedener Methoden bedienten.

*

Die weltliche Zensur wurde 1502 in Spanien eingeführt und hat bis 1833 bestanden. Die Vorschriften und die Handhabung haben im Laufe der Jahrhunderte gewechselt. Auf Übertretung stand ursprünglich Todesstrafe, später wurde man milder. Die Praxis war nicht für das ganze Land einheitlich, da die einzelnen Landesteile lange ein hohes Maß von Selbstverwaltung hatten. In Aragon und Katalonien war die

[2] A. Castro, Un aspecto del Pensar hispano-judio, in: „Hispania" 1952.

Handhabung weniger streng, aber mit der Zeit machte sich die Zentralisierung in Madrid geltend, wo ja auch die Verlagstätigkeit am lebhaftesten war. Deshalb dürfen wir uns hier damit begnügen, die Zustände in Castilien ins Auge zu fassen. Dort wurde die staatliche Zensur durch den ‚Consejo de Castilla', der etwa die Stellung des Ministeriums unter dem absoluten König hatte, und den ‚Juez de Imprentas', den Richter für Pressesachen, ausgeübt; Zuständigkeit und Arbeitsmethoden wechselten, doch waren die Schwankungen seit 1752, wo eine Neuregelung erfolgte, bis 1833 gering. Das materialreiche Buch von Antonio Rumeú de Armas: Historia de la censura literaria gubernativa en España (1940) behandelt nur die juristisch-administrative Seite des Stoffes; das Literarische zieht es kaum in Betracht. Die Zensoren hatten zu prüfen, ob das vorgelegte Manuskript irgendwie gegen die Religion, die guten Sitten, die Gesetze, die königlichen „Regalien" (zu denen vor allem die Politik gehörte) verstoße. Tatsächlich ging aber die Prüfung sehr viel weiter. Man zensurierte auch die Richtigkeit des Inhalts, die Korrektheit der Sprache, selbst aesthetische Gesichtspunkte, was zeitweilig in den Reglements auch ausdrücklich vorgesehen war. Die Zensoren wurden von Fall zu Fall bestellt, und in all den langen Jahren kehrt immer die gleiche Schwierigkeit wieder, geeignete Personen zu finden. Wie es praktisch zuging, schildert rückblickend Ramón de Mesonero Romanos in seinen „Escenas Matritenses" (1836/42) mit einiger Ironie: „Das erste wäre ein Antrag auf Stempel-Papier, der mit dem Manuskript auf dem Büro des Consejo de Castilla einzureichen wäre . . . Der Sekretär macht seinen Bericht und mitsamt dem Manuskript unter anderen Papieren geht er zur Sitzung des Consejo, um darüber zu berichten . . . Der Consejo bestimmt den Censor, und zwar ist's der Schreiber, der in der Regel den Zensor aussucht. Handelt es sich um ein Werk der schönen Literatur, so geht es an den Portier von San Francisco (d. h. der Academie); . . . handelt es sich um Geschichte, dann durfte ein Geistlicher nicht fehlen, oder ein Jurist, wenn es sich um eine Sammlung von Gedichten handelt. Vergebens sucht der arme Autor auf alle mögliche Weise herauszubekommen, wo sich das Manuskript befindet — das ist ein Staatsgeheimnis und die Beamten wissen es zu wahren und bewilligen den Zensoren alle erdenkliche Freiheit, um ihre Arbeit zwei bis drei Jahre zu überlegen . . . Endlich, nach vielen Monaten und Erinnerungen . . . liefert der tyrannische Zensor das Werk ab entweder mit entschiedener Ablehnung oder verstümmelt durch abscheuliche Streichungen, die alles Verdienst ruinieren. Und der Autor kann von Glück sagen, wenn der Zensor nicht auf eigene Faust verbessert und den Verfasser Dinge sagen läßt, an die er nie gedacht hat." Je nach dem Votum des Zensors, das anscheinend meist

befolgt wurde, wurde dem Antragsteller die Druckerlaubnis erteilt oder verweigert. Im letzten Fall konnte er es mit neuen Eingaben versuchen; dann kam es mitunter zu Auseinandersetzungen mit dem Zensor, die gelegentlich Erfolg hatten. Oder wer gute Verbindungen hatte, wandte sich an einen Minister oder gar an den König und konnte auf diesem Weg eine günstige Wendung erreichen. Blieb es aber bei der Ablehnung, dann waren Zeit und Mühe vertan. Im Voraus war keine Erlaubnis zu erreichen; immer mußte erst das Manuskript fertiggestellt und zur Prüfung eingereicht werden. Der Ausgang war nicht vorauszusehen. Schriftsteller und Verleger liefen also immer ein hohes Risiko. In einem Falle der Ablehnung beklagte sich der Verfasser, daß er von dem beanstandeten Werk bereits alle 7 Bände übersetzt habe; die Behörde beruhigte sich damit, daß lieber ein Einzelner Schaden leiden solle als das Gemeinwesen. Rumeú de Armas schätzt für das Jahr 1775 die abgelehnten Anträge auf etwa 40 %!

Aber mit der Druckerlaubnis waren keineswegs alle Klippen umschifft. Wenn später trotz Einhaltung des vorgesehenen Verfahrens und günstiger Beurteilung durch den Zensor jemand Anstoß nahm, so konnte das verhängnisvoll werden. Es war z. B. verboten, Staatsangelegenheiten öffentlich zu behandeln, damit das Volk nicht auf den Gedanken käme, die Regierung zu kritisieren. Witterte der Absolutismus irgendwelche Kritik, dann schlug er zu. Ein Schriftsteller, der sich verdächtig gemacht hatte, wurde verbannt oder durfte nichts mehr veröffentlichen, oder er wurde gefangen gesetzt, wie Vincente Garcia de la Huerta (1734—87), der Autor des Dramas „Raquel", das damals viel Beifall fand. Es kam auch vor, daß die Regierung mit allgemeineren Verboten eingriff. Als sich z. B. um den damals berühmten Benediktiner Fejóo, den Valbuena den ersten wirklichen Essayisten Spaniens nennt, eine große Diskussion entwickelte, erließ König Ferdinand VI. ein Verbot, ihn anzugreifen. Forner, der brillante Polemiker, den die Zensur gehörig maßregelte (1785), schrieb in seinen „Exequias de la lengua castellana": „Glaubt ihr vielleicht, daß die Zensur hier (d. h. in Spanien) gehandhabt wird wie in anderen Teilen Europas, wo alles nach Rücksichten und Beziehungen geht?"

Viel schlimmer aber war es, wenn später die Inquisition an dem gedruckten Werk etwas auszusetzen fand. Die staatliche Zensur war für sie nicht maßgebend und bindend, wenn auch die meisten Zensoren Geistliche waren. Immer wieder kam es vor, daß die Inquisition, vielleicht Jahre nach Erscheinen des Werkes, gegen den Verfasser vorging, wofür weiter unten Beispiele gegeben werden. Dagegen konnte man sich nicht schützen. Die Versuche der staatlichen Behörden, die Inquisition an der

staatlichen Zensur zu beteiligen und dadurch die nachträglichen Inquisitionsverfahren auszuschalten, scheiterten, weil sich die Inquisition nicht binden wollte[3]. Was heute zulässig schien, konnte morgen in ihren Augen bedenklich erscheinen und verboten werden. Die Schriftstellerei war also kein ungefährlicher Beruf und je mehr man sich der französischen Revolution näherte, desto schärfer wurde die Zensur.

Ausländische Bücher wurden nach ähnlichen Gesichtspunkten behandelt wie inländische; auch sie mußten die Erlaubnis der Zensurbehörde erhalten, um im Buchhandel verkauft zu werden. Das reichte aber nicht aus, und so ging man dazu über, mißliebige Bücher, die im Ausland erschienen waren, zu verbieten, sodaß sie nicht eingeführt werden durften. Aber der Bücherschmuggel blühte, weil gerade die verbotenen Bücher besonders gesucht wurden. Wer freilich im Besitz verbotener Bücher betroffen wurde, hatte schwere Maßnahmen zu gewärtigen. Übrigens wurden Bücher, die im Ausland in spanischer Sprache gedruckt waren, — was offenbar billiger war —, strenger behandelt als solche in Latein oder einer ausländischen Sprache. So wurde z. B. der „Werther" auf deutsch und französisch zugelassen, nicht aber auf spanisch. Als die enzyklopädische Literatur dem Absolutismus gefährlich zu werden drohte, wurde der Verkauf von fremdsprachigen Büchern zeitweilig ganz verboten, und 1792 ergingen besondere Vorschriften wegen der Einfuhr von Büchern aus Frankreich. In der Praxis gab es gewisse Abstufungen. Man unterschied zwischen Büchern, die ausnahmslos verboten waren, und solchen, die man nicht ins Publikum lassen wollte. Zu den ersten gehörten die Schriften von Voltaire, Rousseau, Montesquieu und was sich auf die französische Revolution bezog. Die anderen wurden gewissermaßen unter Verschluß gehalten, sie waren z. B. in einem besonderen Saal der Bibliothek nur mit besonderer Erlaubnis zugänglich.

Auch gegen die Zeitschriften ging man brutal vor. Da in einigen Zeitungen und Zeitschriften bedenkliche Artikel erschienen seien, wurden durch Verordnung vom 24. 11. 1791 fast alle Zeitschriften verboten, darunter „El Memorial Liberario", „La Espigadera" und „El Correo de Madrid", sodaß nur „El Diario de Madrid" übrig blieb.

Daß dennoch die Aufklärung und die französische Literatur in Spanien Verbreitung fand, erklärt sich aus der Allgewalt der Mode und den Wandlungen des Zeitgeistes. Seitdem die Bourbonen auf dem spanischen Thron saßen, waren die Beziehungen des Hofes zu Versailles ziemlich eng; das hatte zur Folge, daß die spanischen Könige unter vielen ausländischen Fachleuten auch zahlreiche Franzosen nach Spanien zogen.

[3] Im 16. Jahrhundert war das noch anders. Damals erschienen Bücher mit schriftlicher Billigung der Inquisition.

Diese Einwanderung machte sich allmählich im kulturellen Leben bemerkbar, ja es bildete sich eine Franzosenpartei, die recht einflußreich war. Die französische Literatur war ja damals in ganz Europa führend. Aber für Spanien war der Konflikt zwischen Tradition und Aufklärung unvergleichlich schärfer und länger als irgendwo anders.

Für den Anfang des 19. Jahrhunderts faßt Angel Gonzalez Palencia sein Urteil auf Grund des von ihm veröffentlichten Aktenmaterials[4] folgendermaßen zusammen: „Um ein Urteil zu gewinnen, wollen wir uns nach Möglichkeit in die ideologische Lage der Regierung vom Anfang des 19. Jahrhunderts versetzen. Spanien sah sich in seinen fundamentalen Einrichtungen, der Monarchie und der Religion, durch die feindliche Idee angegriffen, welche die französische Revolution in der ganzen Welt verbreitete. Um die traditionelle Politik des Landes fortzusetzen, war es nötig, um jeden Preis die Ideen fern zu halten, welche diese Grundlagen erschüttern konnten; und zwar die Grundlagen, welche die Regierung und ein großer Teil des Volkes für so unbedingt notwendig hielten, daß man ihnen Geltung verschaffen müsse . . . Das einzige Mittel, das die öffentlichen Gewalten hatten, bei der Verbreitung von Ideen einzugreifen, war die Überwachung der Druckerpresse — und seit dem 16. Jahrhundert war das im Lande üblich."

Werfen wir einen Blick in die Zensurakten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, wie sie von Manuel Serrano y Sanz in der „Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos" (Bd. 15—16) und von Gonzalez Palencia in seinem Buch „La Censura gubernativa en España" (1934) bearbeitet worden sind. Zunächst fällt auf, daß die große Mehrzahl der Zensoren Kleriker waren, was übrigens durch das Buch Rumeú de Armas bestätigt wird. Infolgedessen war die Zensur natürlich vor allem gegen den Protestantismus und die von ihm begünstigten Neuerungen gerichtet. Da man sich aber hierbei mehr von einem leidenschaftlich defensiven Fanatismus als von geistigen Erwägungen leiten ließ, so führte das zu einem schiefen Verhältnis zu Philosophie und Naturwissenschaften. Man glaubte den Protestantismus am besten zu bekämpfen, indem man an Scholastik und Orthodoxie festhielt, und da man in tiefer Dekadenz der Geisteskultur steckte, so geschah dies auf recht bornierte Weise. Wie Paul Hazard in seinem berühmten Buch „La crise de la conscience européenne" (1935) gezeigt hat, entwickelte sich die Naturwissenschaft gegen Ende des 17. Jahrhunderts mächtig und blühte in den Ländern des Protestantismus aus einem starken optimistischen Lebensgefühl auf, während die katholische Orthodoxie damals bei der scholastischen Inter-

[4] A. Gonzalez Palencia, La Censura Gubernativa en España 1800—1833 (Madrid 1934).

pretation von Welt, Natur und Mensch stehen blieb. Diese Haltung spiegelt sich in den Voten der Zensoren allenthalben. Descartes „galt als der Vater des Zweifels und der ganzen nicht-orthodoxen Philosophie", berichtet Manuel Serrano. „Die Vortrefflichkeit der Vernunft hervorheben, die doch auch der Gottesfürchtigste als Gottesgabe zu betrachten hat, erschien als Zeichen von Ungläubigkeit . . . Die geistlichen Zensoren pflegten die Bücher mit Haß oder doch Geringschätzung zu betrachten, welche die Gemüter nicht aneifern, sondern erfrischen wollten." Der Zensor scheute sich nicht, seinen subjektiven Standpunkt geltend zu machen; in einem Votum lesen wir: „Dieser Autor verteidigt die Frauen, aber er kennt sie nicht; und er läßt uns in diesem Punkt der Philosophie noch mehr im Dunkeln, als das schon dank seinem schlechten Stil der Fall ist; da diese Schrift ohne jeden Nutzen ist, sollte sie meiner Ansicht nach nicht gedruckt werden." Noch 1774 heißt es in einem Votum über ein naturwissenschaftliches Werk: „. . . in dem Artikel über die Cosmographie ist zu korrigieren, was über die Bewegung der Erde gesagt wird gemäß dem Kopernikanischen System; mindestens was die Beweisführung angeht, weil dort gesagt wird, daß die Wahrheit dieses Systems erwiesen sei; wenn nun auch dieses System heute allgemein befolgt wird, so hält man es doch nicht für erwiesen . . ."

Mit dem gleichen Parteigeist behandelte man die schöne Literatur. „Der Zweck der Kunst wurde durchaus didaktisch und moralisierend verstanden", sagt M. Serrano, „und außer den besagten (drei) Einheiten mußte das der Zensur vorgelegte dramatische Werk ganz im Sinne völliger Unterwürfigkeit gegenüber den Behörden geschrieben sein." Man vertrat also beim Drama den Standpunkt einer Schule, des französischen Neoklassizismus, wobei die Academia Española gutachtlich mitwirkte und zwar mit banalster Pedanterie, die jedem Dichter, der andere Wege gehen wollte, das Theater verschloß. Bei der Tragödie „Eumenes" von Gabriel Caballero, über deren Verdienst nichts weiter bekannt ist, votierte sie um 1765: „Welcher Nutzen und welche Belehrung ist von einem Werk zu erwarten, das weder die Regeln beachtet, noch nach einem genauen Plan gearbeitet ist?" Und da solch Votum endgültig war, wie konnte sich das Drama entwickeln? Welches das Kriterium der Zensoren war, sieht man daraus, daß Quevedo, einer der Großen aus der Blütezeit, gelegentlich (1780) als Sprachverderber bezeichnet wird.

So kommt es 1765 zu dem Verbot, die *autos sacramentales*, die religiösen Bühnenstücke aufzuführen, das Clavijo und sein Kreis gefordert hatten. Aber dabei blieb es nicht. Man wollte das Theater, das man als Volksbildungsanstalt sehen lernte, reformieren. Leandro F. de Moratin, der führende Neoklassizist, Autor der bekannten Satire „El sí de las niñas",

bemühte sich in den neunziger Jahren um Theaterreform. Er schildert in seinen Eingaben an die Regierung den traurigen Zustand des damaligen Theaters und die fatale Wirkung einer unzulänglichen Zensur, wo alle möglichen Leute dreinreden: „Die Anordnungen ergehen teils vom Corregidor, teils von den Regidores (Ratsherren), teils von den Bürgermeistern, teils vom Consejo (de Castilla); dann gibt es auch wieder höhere Befehle, die auf außerdienstlichem Wege erlangt werden, um diese oder jene besondere Forderung zu begünstigen. Die Folge von alledem ist, daß die einen umstoßen, was andere gemacht haben, daß vielerlei sich widersprechende Anordnungen ergehen und die besten Maßnahmen zunichte werden. Es gibt keine wirkliche und begründete Autorität mehr, . . . und darum wird letzten Endes jedes Werk, auch wenn es wertvoll ist, bemäkelt, verändert und entstellt." [5].

Schließlich wurde 1799 eine Theater-Commission — Junta Censoria de Teatro — gebildet, die bestimmte, was aufzuführen sei und was nicht. Auf Veranlassung dieser Junta erging im Januar 1800 eine königliche Kabinettsorder, die für alle Theater die Aufführung von über 600 Stücken verbot, worunter solche waren wie Calderóns „Wundertätiger Magier" und „Das Leben ein Traum", aber auch Werke von Tirso de Molina und anderen Meistern. Nun blieben die Theater leer, und infolgedessen leisteten die Schauspieler passiven Widerstand; der wurde gebrochen durch eine königliche Verordnung, welche solchen Widerstand als Verschwörung bedrohte. Aber man kann sich denken, wie die Schauspieler unter solchen Umständen gespielt haben mögen. Was die Schauspieler nicht erreichten, bewirkte die Ablehnung von seiten des Publikums: nach einer Weile mußte die Regierung diesen Versuch wegen des finanziellen Mißerfolges aufgeben und die Junta wurde mit großen Verlusten liquidiert. Die Zensur konnte also das Theater zwar ruinieren, aber nicht reformieren.

Auf Romane waren die geistlichen Zensoren gar nicht gut zu sprechen und beurteilten sie mit einer Zimperlichkeit, die uns anstößig vorkommt. Selbst vor den klassischen Werken der spanischen Literatur hatte man keine Achtung. Das altberühmte Werk „Dimna y Calila" wurde 1804 zwar zugelassen, aber im Votum steht folgender Satz: „Ich kann nicht unterlassen zu bemerken, daß in Kapitel 2 nach meiner Meinung sehr kräftige und lebhafte Lektionen zugunsten von Ehrgeiz, Rachsucht und Treulosigkeit stehen, Laster, die der Gesellschaft, der öffentlichen Ruhe und den guten Sitten abträglich sind."

[5] Eingabe v. 20. 12. 1792 an den Duque de la Alcudia, abgedruckt bei Canovas del Castillo, Artes y Letras (1887).

Für die spanischen Kolonien waren Werke wie der Don Quijote schon lange verboten aus väterlicher Vorsicht, weil sie die Einbildungskraft zu sehr erregten! Durch die französische Revolution erschreckt, versuchte man etwas Ähnliches für Spanien. Bei Rumeú de Armas ist ein Antrag der Zensurbehörde an den König vom Jahre 1805 abgedruckt, worin ein Verbot für alle Romane verlangt wird! Um ein Bild davon zu geben, in welchem Sinne damals die Zensur geleitet wurde, führe ich einige Sätze aus diesem Dokument an: „Einer der Gründe, welcher am meisten zur Verderbnis Europas beigetragen hat, ist die Überschwemmung mit Romanen, die in Frankreich, Deutschland und England geschrieben worden sind; an denen weidet sich die Jugend, womit sie nicht nur ihre Zeit unnütz vertut, sondern auch leidenschaftlich erregt wird; man versetzt sie in eine Phantasiewelt und das richtet das größte Unheil an, besonders bei der weiblichen Jugend. Dieser verdorbene Geschmack und die Neigung zu solchen phantastischen Büchern ist so allgemein, daß alle urteilsfähigen Leute des Auslandes den schweren Schaden für den allgemeinen Anstand beklagen und diese Flut verderblicher oder doch unnützer Bücher zu dämpfen suchen. In Spanien ist das Verlangen nach Romanen so groß, daß ein großer Teil der Bücher, die aus Frankreich kommen und die man mir zur Druckerlaubnis vorlegt, von dieser Art sind . . . In der Gewißheit, daß diese Bücher großen Schaden stiften, habe ich ganz allgemein die Druckerlaubnis versagt, obwohl mir das erbitterte Feindschaften einträgt." Der Minister war einsichtiger als der Zensor und antwortete, man möge nur die Romane verbieten, die den guten Sitten schädlich wären.

Bei dieser Einstellung der Zensur gegenüber der Literatur kann es nicht Wunder nehmen, daß Goethes „Werther" vom Zensor in Grund und Boden verdammt wurde, als er endlich zur Genehmigung im Jahre 1802 in spanischer Übersetzung eingereicht wurde. Im übrigen hält die Abneigung gegen die ausländische Literatur und den Roman im besonderen an, solange die Zensur besteht. Aus der Aktenpublikation von Gonzalez Palencia seien noch folgende Fälle erwähnt:

Klopstocks „Messias" wurde nicht zugelassen, obwohl die Übersetzung, von einem Dominikaner gemacht, nur eine Paraphrase war, „um die Irrtümer des Originals zu vermeiden". Das Votum besagt kurz und bündig: „Spanien und die Religion werden nichts verlieren, wenn dies Gedicht nicht in unserer Sprache erscheint". An diesem Beispiel erfahren wir übrigens, daß man es damals mit Übersetzungen nicht sehr genau nahm; sie waren meist ziemlich freie Bearbeitungen, wo ausgelassen wurde, was nicht passend schien, und aus Eigenem hinzugefügt, was der Übersetzer für angebracht hielt.

Der „Vicar of Wakefield" von Oliver Goldsmith wurde noch 1831 verboten und zwar ausdrücklich, weil es kein katholisches Buch sei. In der Begründung heißt es: „Der Gegenstand ist ein protestantischer Geistlicher im Besitze der anglikanischen Freiheiten. Wie man schon auf der ersten Seite sieht, ist es eine läppische Geschichte; aber abgesehen davon, daß schon aus diesem Grunde die Zulassung und Veröffentlichung keineswegs zur Erbauung der römisch-katholischen, apostolischen, spanischen Nation dienen würde, halte ich sie für schädlich und Ärgernis erregend — wie die meisten ausländischen Romane, zumal wenn sie wie die vorliegende von Schriftstellern stammen, die nicht zur katholischen Kirche gehören."

„Ivanhoe" von Walter Scott wurde ebenfalls und zwar noch 1831 abgelehnt, obwohl einige Schriften dieses Autors schon in den zwanziger Jahren in Barcelona herausgebracht worden waren. Als Grund wurde angegeben, daß die Vertreter der katholischen Geistlichkeit zu ungünstig dargestellt seien. Auch Chateaubriands „Atala" wurde zunächst verboten mit der bemerkenswerten Begründung: die Strenge des Katholizismus verschwinde unter der Feder Chateaubriands, der ihn vor allem als liebenswürdig schildere. Aber diese Liebenswürdigkeit beschränke sich auf das Bereich der Phantasie und Sinnlichkeit, stifte also mehr Schaden als Nutzen. Auch Chateaubriands „Italienische Reise" wurde nur mit Schwierigkeiten zugelassen. Wenn man bedenkt, was die Namen Walter Scott und Chateaubriand in jenen Jahren für die Literatur bedeuteten, dann wird klar, welch ein Hindernis die Zensur für die Entwicklung der Literatur war. Übrigens überwiegen in diesen Akten französische Namen; von deutschen Namen erscheinen in dieser Publikation, die volle 30 Jahre umfaßt, nur Goethe, Gellert und Klopstock.

In dem Jahrzehnt von 1823 bis 1833, wo nach der französischen Intervention und Niederwerfung der Liberalen die Despotie von Fernando VII. herrschte und das geistige Leben des Landes vollends erstickt wurde [6], wurde die Zensur zum Werkzeug einer bornierten Reaktion. Daher wurde diese neue absolutistische Ära auch nach dem Urteil eines Konservativen wie Menendez Pelayo (in „Estudios y Discursos") „eine Periode absoluten Schweigens, nicht nur für die politische Presse, sondern sogar auch für die Literatur". Es war schwerer als je, Druckerlaubnis zu erhalten, und öfter als je wurde sogar die erteilte Erlaubnis nach Erscheinen eines Werks wieder zurückgezogen [7].

[6] Wegen der Einzelheiten siehe Fernando Diaz-Plaja, La vida española en el siglo XIX. (Madrid 1952) S. 212 ff.
[7] Diaz-Plaja a. a. O. S. 223.

Diese Notizen mögen genügen, um zu zeigen, wie die Entwicklung der inländischen Literatur unterbunden und zugleich gegen die Literatur des Auslandes ein Damm aufgerichtet wurde, der nur selten und mit Schwierigkeiten zu überwinden war. Das waren Maßnahmen, die schon für sich allein Spanien isolierten und die Verbindung mit dem geistigen Leben Europas unmöglich machten; neben der weltlichen Zensur übte aber die geistliche der Inquisition, der wir uns nunmehr zuwenden, ein noch strengeres, für die Literatur verhängnisvolles Regiment.

*

Die Inquisition, im Mittelalter mit der Laienkultur entstanden und vornehmlich zu deren Überwindung bestimmt, hat in Spanien von 1480 bis 1834 mit nur kurzen Unterbrechungen bestanden. Als allgemeine Institutionen erscheint sie in dem großen Augenblick, wo alle spanischen Länder durch die ‚reyes católicos' Ferdinand und Isabella vereinigt werden. Da der Katholizismus die Staatsreligion war und die Monarchie sich als Garanten der katholischen Christenheit fühlte, bildete die Inquisition eine der Grundlagen der Monarchie und wurde zur Einrichtung, welche das spanische Leben ebenso formte wie kontrollierte. In dieser Aufgabe war sie so gut wie unabhängig, praktisch unkontrolliert und souverän. Die Reinheit der katholischen Orthodoxie zu wahren, so wie man sie jeweils verstand, war ihr Daseinszweck. Was zur Orthodoxie nicht paßte oder sie gefährdete, wurde fanatisch bekämpft. Dies entsprach dem Sendungsbewußtsein wie dem Ausschließlichkeitsanspruch der Lehre, aber auch den damaligen Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Staat.

Daß die Inquisition in Spanien einen anderen Charakter und eine viel größere Bedeutung hatte als anderwärts, erklärt sich aus der Wichtigkeit des maurischen Elements in Spanien. Die Inquisition wird zur allgemeinen Einrichtung, als die Mauren nach 800jährigem Kampfe endgültig überwunden sind und die maurischen Länder dem christlichen Staat einverleibt werden. Aber was heißt 800jähriger Kampf? Eine so lange Epoche stellt für die beteiligten Parteien notwendig gewisse Formen des Zusammenlebens her. Gewiß fanden erbitterte Kämpfe statt, aber sie hatten ihren Grund oft mehr in der Rivalität der Regional-Fürsten als im Religiösen. Es gab Zeiten vorbildlicher Toleranz und gemeinsamer Politik. Selbst der Cid, der Nationalheld, diente zeitweilig maurischen Herrschern. Darum dauerte der Kampf so lange und die Mauren wurden erst überwunden, als ihre Kultur verfiel und die christliche erstarkte. Als die Maurenherrschaft endgültig beseitigt war, schien

die Herstellung und Sicherung religiöser Einheit das oberste Gebot. Man hatte allen Grund, den Einfluß der maurischen Kultur zu fürchten, die jahrhundertelang der spanischen weit überlegen gewesen war; Mauren und Juden waren lange Zeit die Träger und Förderer der Kultur auf der spanischen Halbinsel gewesen, wie neuerdings Américo Castro in seinem Meisterwerk „España en su Historia" (1948) gezeigt hat. Und wenn auch viele freiwillige und erzwungene Bekehrungen stattfanden, so blieb der Argwohn, ob die Bekehrten nicht bewußt oder unbewußt die Reinheit der Lehre gefährdeten.

Alles das hat auch eine politische Seite, weshalb man die Inquisition nicht als ausschließlich religiöse Einrichtung ansehen darf. Der Sieg über die Mauren ermöglichte die Herstellung der religiösen Einheit, aber er bedeutete auch den Sieg über den Regionalismus. Es galt die Einheit der mit so viel Mühen begründeten spanischen Monarchie zu sichern. Sie sollte nicht durch Verschiedenheit des Bekenntnisses gefährdet werden. *Cujus regio, ejus religio.* Die politische Orientierung ist bei der Ausübung der geistlichen Zensur oft zu spüren, wenn sie auch unausgesprochen bleibt.

Die religiöse und politische Einheit zu schützen, war also die erklärte Aufgabe des ‚Santo Oficio', wie die Inquisition in Spanien hieß. Daß diese Tätigkeit, die jahrhundertelang machtvoll ausgeübt wurde, das spanische Leben entscheidend geformt und tiefe Spuren im spanischen Geist hinterlassen hat, ist nur natürlich und wird allgemein anerkannt. Aber selten werden die Folgerungen gezogen, was das für die kulturelle Entwicklung des Landes bedeutet; statt dessen streitet man über Berechtigung und Handhabung der Inquisition: man klagt an oder verteidigt, je nach dem Standpunkt. Uns interessiert hier aber die Inquisition nicht um ihrer selbst willen, ob sie gut oder schlecht war, sondern es geht uns um die Wirkung, die sie auf das geistige Leben der spanischen Welt so lange Zeit ausübte. Diese Wirkung endet ja nicht mit Aufhebung der Inquisition; wenn eine solche Einrichtung fast ein halbes Jahrtausend bestanden hat, so formt sie die geistige Haltung des ganzen Volkes derart, daß auf lange hinaus, auch nach ihrer Beseitigung, die Denkungsart unter diesen Einwirkungen steht. Diese Nachwirkungen sind im neunzehnten Jahrhundert deutlich zu spüren, ja man muß sich fragen, ob sie heute wirklich überwunden sind. Es besteht kein Grund, diese Dinge mit Empfindlichkeit zu behandeln, wie es leider fast immer geschieht, als ginge es darum, Spanien mit dem Odium der Unduldsamkeit besonders zu belasten. Intoleranz und Despotismus hat es damals wie heute allenthalben gegeben, und die Hexenverfolgungen in Europa

oder manche politischen Prozesse der Gegenwart sind keineswegs „humaner" als die Inquisition.

Will man verstehen, was die Inquisition für das spanische Leben bedeutet, so muß man auf die Voraussetzungen zurückzugehen suchen, aus denen sie entstand. Wie Turberville in seinem Buch „The Spanish Inquisition" (1932) sehr gut entwickelt hat, gehört die Inquisition Zeiten an, die kollektiv denken und individuelles Denken nicht dulden. „Ketzerei, d. h. falsche Ideen über Religion, ist daher sowohl eine Sünde als ein schweres Verbrechen, weil sie die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft in Frage stellt, deren Grundlage die richtige Vorstellung von Gott und von Rechtschaffenheit ist. Toleranz . . . ist lediglich Gleichgültigkeit gegenüber der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Wahrheit und Irrtum, von Recht und Unrecht." Das sind Vorstellungen, die letzten Endes auf die Einheit des Stammes mit seiner Gottheit zurück gehen. Der Stammesgott wird beleidigt, wenn der Stamm in seinem Bereich einen abweichenden Kult duldet, und der Zorn des strafenden Gottes bringt den ganzen Stamm in Gefahr. Erst in neuerer Zeit hat das Individuum das Recht erlangt, selbständig über religiöse Fragen nachzudenken. Wo man dies Recht nicht duldet, ist die Ausmerzung solcher Individuen eine Verteidigungsmaßnahme der Gesellschaft, die sich nahezu von selbst versteht. Und so hat man in Spanien auch jahrhundertelang die Inquisition als notwendige und heilsame Einrichtung aufgefaßt.

Das ist das Grundsätzliche, das Theoretische. In der Handhabung stellt sich freilich, auch von Spanien her gesehen, die Inquisition viel problematischer dar. Die Heimlichkeit des Verfahren ermöglichte alle erdenklichen Mißbräuche. Was wirklich vorging, wußten nur wenige; man gewahrte nur eine furchtbare, vernichtende Gewalt, vor der sich selbst der König beugte. Das Denunzieren war Pflicht der Gläubigen; es war ein Verdienst und völlig gefahrlos, denn die Namen der Angeber und Zeugen wurden dem Beschuldigten nicht mitgeteilt. Neid und Gehässigkeit fanden also stets eine mächtige Waffe bereitliegen, um einen Gegner oder Rivalen zu beseitigen. Sie wurde um so mehr mißbraucht, je enger und kleinlicher die Verhältnisse wurden. Damit war praktisch jeder, vor allem aber der über dem Durchschnitt Stehende, dem Ressentiment seiner Umgebung ausgeliefert. Denn Garantien gab es nicht, auch wenn es sich um hervorragende Geistliche und Gelehrte handelte[8]. Von

[8] Lange Zeit galt der Eifer der Inquisition hauptsächlich den konvertierten Juden und Mauren. Der chilenische Historiker Augusto Orrego Lucco gibt in seinem Buch „La Patria vieja" (1933) einige Einzelheiten, welche das Verfahren und die Atmosphäre kennzeichnen. „Sie (die Inquisitoren) waren nicht nur befugt, die offenbaren Ketzereien zu verfolgen, sondern auch wenn 'Verdacht in Glaubenssachen' vorlag." Als Anzeichen des Judentums bei

Zeit zu Zeit zog man den Vorhang zurück und veranstaltete einen Schauprozeß mit theatralischer Hinrichtung, um auf die Öffentlichkeit zu wirken — abschreckend und erziehend! Die einzige Abschwächung dieses Terrors lag in der Unvollkommenheit des Verkehrs und der öffentlichen Einrichtungen; und im Laufe der Zeit gab es auch gewisse Schwankungen, da ja auch eine Inquisition vom Zeitgeist nicht völlig verschont bleibt.

Gewiß darf man die Inquisition nicht für alles verantwortlich machen, was in ihrem Namen geschah; genug, daß sie absichtlich für viele Generationen eine Atmosphäre von Angst und Mißtrauen schuf. In ihrem Bereich — und das war das des Geistes und der Seele — führte sie ein Terror-Regiment. Wie tief das Bewußtsein dieser ständigen Bedrohung eindrang und wie allgemein es war, sieht man am besten aus einigen literarischen Zeugnissen der klassischen Zeit. Die groteske Geschichte z. B., die Quevedo von seinem Schelm Buscón erzählt, besagt genug: Buscón hört, wie die Köchin ihre Hühner, auf die der ewig hungrige Bursche schon längst ein Auge geworfen hat, mit dem Rufe „Pio, Pio" zum Füttern lockt; da der Papst Pius (= Pio) heißt, so droht er ihr mit einer Anzeige bei der Inquisition. Das versetzt die arme Köchin in solchen Schrecken, daß sie sofort ihre Hühner für eine von Buscón erlogene geistliche Intervention hergibt, nur um nicht von der Inquisition erfaßt zu werden. Buscón aber tut sich gütlich an seiner Beute. Das ist gewiß kein Tatsachenbericht; es ist viel mehr. Denn darin tritt uns konzentriert die Meinung jener Zeit entgegen; und gerade weil es in der Form des Spotts geschieht, muß ein enger Bezug zur Wirklichkeit bestanden haben, sonst hätte die Geschichte ja gar keinen Sinn. Sie kann also nicht ganz „unrichtig" sein.

Wieviel die Angst vor dem Scheiterhaufen mit landläufiger Frömmigkeit zu tun hatte, sagt uns gelegentlich Juan Ruiz de Alarcón (1581 bis 1639), der große mexikanische Dramatiker, in einigen sarkastischen Versen:

Konvertierten wurde betrachtet, „wenn man am Samstag ein frisches Hemd oder Wäsche anzog; oder das Fett vom Fleische wegnahm; oder die Psalmen betete ohne 'Gloria Patri'". Als Anzeichen für Mohamedanismus galten: „Vor Tagesanbruch aufstehen und essen; den Mund spülen und wieder ins Bett gehen; die Arme bis zu den Ellenbogen waschen; keinen Speck essen und keinen Wein trinken". Anzeichen anderer Ketzereien: für Zauberei — aus der Hand wahrsagen usw. „Solche Anzeichen genügten, um jemanden den fatalen Prozeß zu machen, in dem die Aussichten einer Verteidigung sehr schlecht waren. Es versteht sich, fährt der genannte Autor fort, „daß ein solcher Prozeß ein bequemes Mittel war, sich eines unbequemen Rivalen oder eines gefährlichen Feindes zu entledigen und daß die Reinheit der Lehre oft als Vorwand diente für die schändlichsten Leidenschaften."

„La que ves más recatada
es christiana solamente
aquel que es conveniente
para no morir quemada."

Man tut züchtig und christlich, nur um nicht auf den Scheiterhaufen zu kommen.

*

Was die Inquisition für das spanische Geistesleben bedeutet hat, darüber ist viel gestritten worden; die wechselnden historischen Gegebenheiten wie die Voreingenommenheit der Schriftsteller verdunkeln den ziemlich klaren Sachverhalt. Es kann kein Zweifel sein, daß die Inquisition zu einer schweren Fessel des spanischen Geistes wurde. Umfang und Strenge ihrer Verbote entschieden über Bildungsmöglichkeiten und geistige Betätigung überhaupt.

Zwar betont ein Gelehrter vom Range Marcelino Menendez Pelayos in seinen jüngeren Jahren, als er Intoleranz noch für etwas Natürliches und Gesundes hielt, daß die Inquisition nicht kulturfeindlich gewesen sei. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig; aber er geht viel zu weit, wenn er behauptet, daß die Inquisition niemals „ein philosophisches Werk von Verdienst und wirklicher Bedeutung verurteilt habe". Er verfährt dabei gewissermaßen nach einer statistischen Manier, indem er bei den einzelnen Personen fragt, wer dabei zu Schaden gekommen sei. Das ist vage und beweist gar nichts; denn dabei bleibt ja ganz außer Betracht, was denn von vornherein, durch dies System erstickt, nicht geschrieben, nicht veröffentlicht worden ist. Über diese Frage ist es zu der berühmten Diskussion zwischen Menendez Pelayo[9] einerseits und Manuel de Revilla und José del Perojo andrerseits gekommen. Letzterer vertrat in dem Essay „La Ciencia española bajo la Inquisición"[10] den Standpunkt, „daß die Inquisition das geistige Leben unseres Volkes gelähmt habe", und er faßt seine Argumentation so zusammen: „Bis die Inquisition auf die Höhe ihrer Macht gelangte, haben wir in Spanien ständig Talente ersten Ranges, die an der Spitze der Zivilation stehen, . . . aber je mehr ihre Macht zunimmt, desto weniger solche Namen gibt es. Das war die Folge des grausamen Kampfes, der in ihrem Namen gegen alles, was Wissenschaft, Forschung und Gedankenfreiheit war, geführt wurde." Das ist eine Beurteilung der Zusammenhänge aus der Einsicht, daß geistige und künstlerische Bestrebungen, um zu gedeihen,

[9] La Ciencia Española 2 (Buenos Aires 1947) 85 ff.
[10] Revista Contemporanea 10 (1876) 325 ff.

eine Förderung brauchen. Mit Recht kritisiert daher Perojo den Ausgangspunkt von Menendez Pelayo, der Verbote und Eingriff sehen will, um die Wirkung der Inquisition zu beurteilen. Das ist auch der Irrtum von Gregorio Marañon[11], wenn er diese nachteilige Wirkung leugnet, weil die Kirche sich „nur dem ketzerischen Denken und gelegentlich politischen Bestrebungen widersetzt habe". Er geht soweit, zu behaupten, ein Schade habe durch die Inquisition in dieser Hinsicht gar nicht entstehen können, weil es im damaligen Spanien kaum wissenschaftliches Denken gegeben habe; der Verfall des geistigen Lebens beruhe vielmehr auf der politischen Dekadenz.

Auf diese Weise läßt sich ein solches Phänomen nicht würdigen; man muß schon die Tatsachen ebenso ins Auge fassen wie die allgemeinen Voraussetzungen für eine geistige Wirksamkeit überhaupt. Dabei ist zu beachten, daß die restriktiven Maßnahmen nicht nur in Verfolgung von Personen bestanden, sondern auch — mindestens ebenso wichtig — in der Verurteilung von Grundsätzen. So erließ die Inquisition nach dem Prozeß gegen Galilei ein Dekret, in dem für falsch und der Heiligen Schrift widersprechend erklärt wurde, daß die Sonne das Zentrum unseres Planetensystems sei. Dies Dekret ist bis 1800 nicht aufgehoben worden[11a]. Wie verträgt sich das mit der Behauptung, daß man die Wissenschaft nicht behindert habe? Wir wissen aus eigener Erfahrung zur Genüge, wie solche Einrichtungen allein durch ihr Dasein einschränkend und bedrückend wirken; es ist gar nicht nötig, daß es zu theatralischem Eingreifen komme. Übrigens macht Menendez Pelayo selbst späterhin für das Absinken des spanischen Geisteslebens im 17. und 18. Jahrhundert die Intoleranz verantwortlich und zwar nicht allein die der Inquisition, sondern auch die der damaligen Schulen und Lehrsysteme. Das konnte auch nicht anders sein; denn war Unduldsamkeit in Form der Inquisition erst einmal zur Staatsmaxime erhoben, so mußte sie sich im Laufe der Zeit, solange dasselbe System fortbestand, immer weiter ausbreiten, zumal bei dem übermächtigen Einfluß, den die Geistlichkeit im Lande hatte. Und wir können es dabei ganz dahingestellt sein lassen, ob der spanische „Volkscharakter" etwa eine Neigung zur Intoleranz habe.

Jedenfalls haben wir uns die Wirkung der Inquisition auf das geistige Leben Spaniens als recht groß vorzustellen. Turberville drückt das so aus: Die Inquisition „ließ zwar der Forschung und Spekulation weiten Raum, versperrte aber andere Bezirke vollständig. Die geistige Tätigkeit war von einer Macht bedingt und geleitet, der es nicht auf Fortschritt,

---

[11] G. Marañon in: Historia General de las Literaturas hispanicas (Barcelona 1953) Bd. 3 S. 933 ff.

[11a] Antonio Hernandez Travieso, El Padre Varela (La Habana 1949) 30.

sondern auf Einschränkungen ankam. Der kühne Abenteurergeist wurde durch diejenigen gehemmt, die, wenn sie das geistige Abenteuer auch nicht als fragwürdig ansahen, es doch nicht zu fördern wünschten. Es war nicht ungefährlich, die Flügel zu regen und sich mit Forschungen und Kontroversen abzugeben, die mit den letzten Lebensproblemen zu tun hatten. Gelehrte, denen jede Ketzerei zuwider war, konnten für Monate und gar Jahre ins Gefängnis wandern, während ihre Schriften Zensoren unterbreitet wurden, die geistig tief unter ihnen standen. ... Ein System, das einige der größten Schriftsteller und Denker, auf die Spanien heute mit Recht stolz ist, solcher Behandlung unterwarf, mußte für Wissenschaft und Literatur nachteilig sein."

*

Sonderbarerweise ist dies große Thema: welche Bedeutung die Inquisition mit ihren Indexen und Kontrollmaßnahmen für das spanische Geistesleben besitzt, noch nicht im Zusammenhang behandelt worden. Es liegt auf der Hand, daß die Wirkungen nicht allein in der Beschränkung auf gewisse Themen und Gebiete liegen, vielmehr muß die Denk- und Ausdrucksweise besondere Formen annehmen, die sich anderwärts, unter anderen Bedingungen, nicht entwickeln.

Jeder Schriftsteller ist im Bereich der spanischen Inquisition so gefährdet, daß Zurückhaltung bei den brennenden Fragen der Dogmatik, der Willensfreiheit, der Textkritik usw. unvermeidlich wird. Das kommt schon früh zur Sprache; z. B. schreibt der Konvertit Texeda von England aus in seinem „Carrascón" (1633), daß „Anhänger Roms und besonders die Spanier zutreffende Behauptungen aufzustellen pflegen, die ihrem Wesen nach dem Papismus widersprechen; die Folgen daraus bleiben aber aus Angst vor der Inquisition im Tintenfaß stecken" [12].

Wie sich spanische Schriftsteller unter dem Druck der Inquisition über Erasmus ausgesprochen haben, ist genauer untersucht und läßt uns das Problem deutlich sehen. Américo Castro („Erasmo en tiempo de Cervantes", 1931) glaubt bei einigen Schriftstellern einen so starken Unterschied zwischen ihrer öffentlichen Stellungnahme zu Erasmus und ihrer wirklichen Überzeugung feststellen zu können, daß er von Unaufrichtig-

[12] Zitiert nach M. Bataillon: Erasmo y España (Mexiko 1950) Bd. 2 S. 392. Dort finden wir auch den prophetischen Ausspruch, den 100 Jahre früher — 1533 — Rodrigo Menrique in einem Brief an Luis Vives über die Aussichten der spanischen Kultur nach Vernichtung des Erasmismus getan hat: „Von jetzt an steht außer Zweifel, daß dort (in Spanien) niemand gebildet sein kann, ohne als Ketzer zu gelten." Man habe die Gelehrten zum Schweigen gebracht, indem man die Partei der Ignoranz ergriffen habe (S. 75).

keit und Verstellung der Autoren spricht. Die Frage der Heuchelei des Cervantes ist in diesem Sinne Gegenstand einer wohl noch nicht abgeschlossenen Diskussion. Mag man es Heuchelei oder Verstellung nennen, eine andere Haltung war kaum möglich. Die Art wie die Inquisition nicht nur das geschriebene, sondern auch das vor Jahren gesprochene, herumgetragene und entstellte Wort verfolgte, machte Kritik und freie Stellungnahme unmöglich und nötigte jeden, vor allem aber den, der sich ans Publikum wandte, zur Vorsicht, Zurückhaltung, ja Verhüllung seiner Gedanken. Die Gefahr, welche mit der Abweichung von dem keineswegs immer gleich verstandenen Kanon verbunden war, erwies sich als so groß, daß sie notgedrungen zu einer gewissen Formelhaftigkeit führte, wozu unter anderem die wiederholte Beteuerung der orthodoxen Haltung gehörte. Alles das mußte schließlich jene Verdorrung und Austrocknung herbeiführen, die nach Calderón sichtbar wird, weil von dieser Gefahr gerade jene Schicht bedroht wurde, welche das geistige Leben trug und entwickelte.

Wollte man Stellung nehmen, so war das nur auf indirekte Weise möglich, durch versteckte Anspielung, die harmlos scheint, aber dem, der zu lesen versteht, den kritischen Sinn enthüllt. Ein bekanntes Beispiel dafür ist die Stelle im „Don Quijote" (1. Teil, 6. Kapitel), wo der Dorfgeistliche die Bücher Don Quijotes durchsieht: in der Art wie er die Bücher verständnislos glossiert, macht Cervantes auf seine Weise die damalige geistliche Zensur lächerlich[13]. Antonio Marichalar leitet nicht wenige Züge der spanischen Barockliteratur aus diesen Umständen her. Im Vorwort zu seiner Góngora-Anthologie (1939) skizziert er die Zusammenhänge etwa so: „Nur der große Herr ist unverwundbar genug, um sich der Astrologie zu widmen oder sie ungestraft zu fördern. Sein Mäzenatentum hat nicht nur finanzielle Bedeutung. Die Bücher erscheinen mit Widmungen an Helden und Prälaten. Das mächtige Kloster kann in seinem Bereich ein gut ausgestattetes Laboratorium unterhalten, wo man mit Phiolen, Retorten und Destillierapparaten der Materie zusetzt, bis sie ihr letztes Geheimnis preisgibt. Dort filtert man die Wahrheit und läutert sie auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Außerhalb des heiligen Asyls kann nur ein dämonischer Impuls danach streben, die Elemente

[13] Heinrich Heine, der ja seine eigenen Erfahrungen mit der Zensur gemacht hat, sagt im zweiten Teil seines Buches „Über Deutschland" über Cervantes: „Die Schriftsteller, die unter Zensur und Geisteszwang aller Art schmachten und doch nimmermehr ihre Herzensmeinung verleugnen können, sind ganz besonders auf die ironische und humoristische Form angewiesen. Es ist der einzige Ausweg, welcher der Ehrlichkeit noch übrig geblieben, und in der humoristisch-ironischen Verstellung offenbart sich diese Ehrlichkeit noch am rührendsten."

im Werk des Schöpfers zu unterscheiden. . . . Es kommt vor, daß der große Maler, der große Herr, der große Dichter, vom dunklen Drang erfaßt, ihre kühnen Einfälle preisgeben — mit wechselndem Glück. Es erregt natürlich Verdacht. Ihr Kommen und Gehen, ihre Zusammenkünfte . . . . (um sich ihre Resultate und Absichten mitzuteilen) können gut für Kabalen zwischen Eingeweihten gelten und den Verdacht erregen, daß man sich einer chiffrierten Sprache bediene, um unbemerkt von Außenstehenden — als ob man nur spekulative Übungen betriebe — unter dem Mantel von Wissenschaft, Dichtung oder Frömmigkeit die politischen Intrigen oder die Ketzerei zu fördern . . . Der Forscher wird daher seinerseits überwacht. . . . Diese Lage schafft einen bestimmten Geisteszustand. Die Unruhe — sei es aus Vorsicht vor der Außenwelt, sei es aus Unzufriedenheit mit sich selbst — verleitet dazu, den unmittelbaren Ausdruck zu vermeiden, und statt dessen das Symbol, die Anspielung, die Allegorie oder die Entsprechung zu bevorzugen, die etwas suggerieren, aber nicht benennen. Und wo der reale Ausdruck zurücktritt, erscheint das Bild und mit ihm die Poesie."

Für das Gebiet des Schelmenromans hat Gerhard Moldenhauer etwas entsprechendes festgestellt[14]. Er macht darauf aufmerksam, daß die theologische und philosophische Literatur im 17. Jahrhundert streng kontrolliert wurde, der Schelmenroman in seiner Blütezeit (1600—1650) aber kaum unter der Zensur gelitten habe. „So durften die Verfasser die gewagtesten Geschichtchen erzählen, sofern sie nur ihre Leser durch gelegentlich eingefügte Moralisation belehren, wie man es nicht machen soll." Insofern ist also die moralische Einkleidung des Schelmenromans eine Folge der Zensur. Dieses Sich-salvieren findet sich auch mit der Zeit auf anderen Gebieten der Literatur. Man drückt sich vorsichtig, vieldeutig aus; das wird geradezu zum Grundsatz, denn man kann nie wissen . . . Während auf solche Weise Gewandtheit und Geschmeidigkeit des Ausdrucks gewonnen wurde, litt die Komposition durch Einschaltungen, die oft als Fremdkörper wirken, dem Autoren aber notwendig schienen, um im Notfall seinen Kopf zu retten.

*

In den Jahrzehnten um 1800 hat sich ein gewisser Wandel vollzogen. Die Aufklärung und die Tendenz zum Absolutismus der Krone machten sich bemerkbar; und doch wurde, trotz des Wandels mancher Anschauungen, die Zuchtrute kräftig geschwungen. Zwar nennt Menendez Pelayo

[14] G. Moldenhauer. In: Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martin (Madrid 1927).

in seinem Jugendwerk „Ciencia Española“ (1876) den Hof Carls III. eine „Corte volteriana“ und klagt, daß die unheilvollen Lehren des Enzyklopädismus gelegentlich die Unterstützung der Zivilgewalt gefunden hätten; die Inquisition habe damals viel von ihrer Macht verloren, da sie seit Mitte des Jahrhunderts in Händen der Jansenisten gewesen sei und sich in ein gelehriges Werkzeug des Königtums verwandelt habe; weit entfernt davon, die philosophische Freiheit zu verfolgen und zu beschneiden, habe sie die armselige Pflanze des Sensualismus wachsen und gedeihen lassen und deren Eindringen in die Hörsäle geduldet. Daran ist soviel richtig, daß es öfter zu Konflikten zwischen Staat und Kirche kam, bei denen sich mitunter die weltliche Macht durchsetzte. So wurde 1761 der Großinquisitor D. Manuel Quintana Bonifaz von dem Minister D. Ricardo Wal verbannt, weil er ein französisches Buch „La Doctrine chrétienne“ verboten hatte. So etwas kam vor. Aber das waren Schwankungen, die sich ausglichen. Schon 1770 geht die Inquisition sogar gegen den Minister-Präsidenten Conde de Aranda vor wegen angeblicher Freidenkerei. Der Fall, der damals das größte Aufsehen erregte, war der des Würdenträgers Pablo Antonio de Olavide. Er gehörte zu einer Gruppe tätiger Männer, die auf gründliche Reformen hinarbeiteten, und hatte sich durch die Modernisierung des Unterrichts in Andalusien und die großzügige Besiedlung der Sierra Morena (z. T. mit deutschen Ansiedlern) verdient gemacht. Dieser Mann, eine bedeutende Figur und kein belangloser Schreiberling, wurde 1776 — drei Jahre nach Erscheinen des „Werther“ — denunziert und die Inquisition machte ihm den Prozeß. Aus der Liste der Anklagepunkte seien einige angeführt: Olavide habe verbotene Bücher besessen und verliehen, habe auch Voltaire und Rousseau persönlich gekannt; er habe unzüchtige Bilder besessen; er habe behauptet, einige der römischen Kaiser seien bessere Persönlichkeiten gewesen als viele kanonisierte christliche Könige; er habe sich gegen den Kult der Heiligenbilder ausgesprochen usw. Das Urteil fiel „milde“ aus, angeblich auf Befürwortung des Hofes: achtjährige Einschließung, Verlust aller Ämter, Vermögenskonfiskation, Verbot zu Pferde zu sitzen und Degen zu tragen; seine Nachkommen bis zum fünften Grad wurden für unfähig erklärt, öffentliche Ämter zu bekleiden.

Das also war die Milde der dekadenten Inquisition! Und wenn man so mit hohen Würdenträgern verfuhr, wie viel schlimmer waren die Schriftsteller dran, die damals in einer für uns kaum vorstellbaren Abhängigkeit lebten und, um leben zu können, auf die Protektion der Mächtigen angewiesen waren. Das gilt nicht nur für die kleinen Talente, sondern für alle. Die „Historia del famoso predicador Fray Gerundio“

des Jesuiten Francisco Isla, der einzige Roman von irgendwelcher Bedeutung des spanischen 18. Jahrhunderts, wurde gleich nach Erscheinen (1758) von der Inquisition verboten, weil er gewisse pfäffische Unarten verspottete. 1780 wurde José Clavijo y Fajardo, den wir aus Goethes Schauspiel „Clavigo" kennen, wegen aufklärerischer Neigungen verfolgt wie auch der Duque de Almodévar wegen eines Buches über französische Literatur. 1786 wurde Tomás de Iriarte, der gegen Ende des 18. Jahrhunderts beinahe eine literarische Diktatur in Spanien ausübte und in der Tat als Repräsentant seiner Zeit gelten kann, von der Inquisition zur Verantwortung gezogen; er hatte sich durch Hinneigung zum Enzyklopädismus und durch Spöttereien über den Durchzug durchs Rote Meer und die Heiligen Drei Könige verdächtig gemacht. Nach dem üblichen Geheimverfahren mußte er abschwören und Buße tun. Im folgenden Jahr widmete sich die Inquisition der Dichterschule von Salamanca; Melendez Valdés kam mit Mühe davon, aber Felix Maria Samaniego wurde wegen ähnlicher Spötterei jahrelang in ein Kloster gesperrt. José M. Blanco White, der während des napoleonischen Krieges nach England auswanderte, schildert in seinen damals viel gelesenen „Letters from Spain" (London 1825) das Vorgehen gegen diese Gruppe von Vorromantikern folgendermaßen: „Er (Melendez Valdés) hatte das Glück, der Einsperrung mit nachfolgender Buße zu entgehen, was das traurige Schicksal des Hauptes seiner unterlegenen Partei war; aber er selbst war noch verdächtig und wurde genau beobachtet. Seine sonstigen Freunde, die Blüte der Universität, wurden drei oder vier Jahre lang in steter Furcht für ihre persönliche Freiheit gehalten und oft vor das geheime Gericht geladen, um die verfänglichsten Fragen über sich selbst und ihre Bekannten zu beantworten, doch wurde ihnen nie eine Anklage ausgehändigt. 1796 wagte man sich sogar an den allmächtigen Günstling Carls IV., den Principe de la Paz Manuel Godoy, und da man ihm nicht beikommen konnte, setzte man 1798 Jovellanos, eine der bedeutendsten Figuren jener Zeit, als Anhänger der Reformbestrebungen fest. Noch 1814 erduldete Eugenio de Tapia das gleiche Schicksal und im nächsten Jahr floh Leandro Moratin aus Spanien, weil er die Inquisition fürchtete."

Von Zeit zu Zeit veröffentlichte das 'Santo Oficio' Edikte über die verbotenen oder beanstandeten Bücher. Ein solches Edikt vom 11. 8. 1785 ist im 'Memorial Literario' (August 1785) abgedruckt und gibt uns eine Vorstellung davon, wie das Regiment gehandhabt wurde. Das Buch von Helvetius „De l'homme" wird wegen Ketzerei, Gottlosigkeit, Aufreizung gegen die kirchlichen und weltlichen Behörden verboten. Aus den gleichen Gründen „Le Nouvel Aveilard", „Les Egarmens de Julie", weil

obszön und zur Wollust reizend. Einige theologische Werke werden wegen Beförderung des Aberglaubens oder irgendwelcher Irrtümer verboten. Bei andern wird angegeben, welche Stellen auszumerzen seien. In „Voyage de Marseille a Lima" — Paris 1720! — sollen die ersten beiden Kapitel des zweiten Teiles gestrichen werden, weil sie „schwere Unrichtigkeiten und Verleumdungen gegen die Bulle 'De Sta Cruzada'" enthielten. So geht es über 24 Seiten fort.

Derartige Verbote entschieden über das Schicksal der Bücher, weil für Übertreter die *excommunicatio ipso facto* eintrat. Und außer der Exkommunikation gab es ja die Denunziation! Blanco White bezeugt, daß ihm deshalb lange der Mut gefehlt habe, ein verbotenes Buch zur Hand zu nehmen [15].

Das geistige und künstlerische Leben des Landes wurde auf diese Weise beherrscht, und je mehr man sich abschloß und vor neuen Ideen zu schützen suchte, desto kleinlicher wurde man. Dafür sprechen Erfahrungen auf anderen Gebieten. Wilhelm von Humboldt berichtet z. B. am 28. November 1799 aus Madrid an Goethe: „Stellen Sie sich indess nur vor, liebster Freund, daß sehr schöne Bilder von Rubens, von Tizian, von Guido Reni hier in dunklen Kammern verwiesen sind, weil man sie unanständig findet, Bilder, die (so inkonsequent ist man) nicht mehr Nacktheiten zeigen, als andere, die man ausstellte. Eine göttliche Venus von Tizian, vielleicht die schönste, die existiert, wenigstens gewiß über die von Dresden, hat noch vor wenigen Jahren den Flammen übergeben werden sollen, und ist nur mit Mühe gerettet worden." Daß es sich dabei nicht nur um zufällige Mißgriffe handelte, sieht man daraus, daß Goya im Jahre 1818 aus dem gleichen Grunde von der Inquisition verfolgt wurde: Unter den beim Principe de la Paz Manuel Godoy konfiszierten Sachen wurden einige Gemälde „de tan inmoral y execrable asunto" gefunden, daß der 'Inquisidor fiscal' eine Untersuchung einleitete. Goya mußte sich über die „obszönen" Gemälde erklären, ob er sie als seine Arbeiten anerkenne und für wen er sie gemalt habe [16].

*

Dieser Zustand erhielt sich mit einigen Schwankungen bis 1833. In diesem Jahre trat mit dem Tode Fernandos VII. ein völliger Wandel ein:

---

[15] Enrique Piñeyro macht in seinem Aufsatz „Blanco White" im Bulletin Hispanique 1910 auf folgendes aufmerksam: Als die Mutter von Blanco White zu ahnen beginnt, daß er sich vom Katholizismus löse (dies muß um 1800 gewesen sein), vermeidet sie es, mit ihm zu sprechen aus Angst, sie könnte etwas von ihm hören, was sie der Inquisition melden müsse!

[16] Vgl. Fernando Iglesias Figueroa, Goya y la Inquisición (Madrid 1929).

die Ersetzung der absoluten Monarchie durch die konstitutionelle hatte die Aufhebung der Zensur und die Abschaffung der Inquisition zur Folge. Damit waren die Voraussetzungen für eine Liberalisierung des geistigen Lebens gegeben und deshalb macht dieses Jahr in der spanischen Geschichte Epoche. Zwar blieben die kirchlichen Verbote bestehen, die Indices blieben in Kraft und wurden weiter geführt, aber das konnte die Entwicklung nicht aufhalten; die Kirche wurde, weil sie am Leben teilnahm, auch wider Willen in diese Liberalisierung hineingezogen, so daß von 1833 an ihre Verbote für die Literatur wenig bedeuten. Die Tatsache, daß die Kirche nicht mehr mit dem weltlichen Arm rechnen konnte und auf sich allein gestellt war, mußte ihr Verhältnis zur Literatur vollständig ändern. Während sie sich früher mit ihren Verboten rein negativ verhalten und einfach unterdrücken konnte, mußte sie sich nun mit dem auseinandersetzen, was sie mißbilligte. Das machte einen sehr großen, folgenreichen Unterschied. Jetzt konnte man nicht einfach verschweigen, man mußte, ob man wollte oder nicht, diskutieren. Dazu zwang das Bestehen eines Bereiches der Meinungsfreiheit, der der kirchlichen Macht und Kontrolle nicht unterworfen war. Man konnte das Bestehen einer unzensurierten Presse und einer mehr oder weniger freien Literatur nicht einfach ignorieren; und da diese Tatsache nicht zu beseitigen war, mußte man ihr Rechnung tragen und die daraus für die Kirche sich etwa ergebenden Gefahren abzuwehren suchen. Das konnte nur dadurch geschehen, daß man öffentlich kritisierte und diskutierte; das hieß aber, daß man sich auf die gemeinsame Ebene der öffentlichen Auseinandersetzungen zu begeben hatte.

Dieses durch die neue Lage geschaffene Bedürfnis öffentlicher Kritik im kirchlichen Sinne erzwang die Gründung einer dieser Aufgabe gewidmeten Zeitschrift. Eine solche war die Zeitschrift „La Censura", herausgegeben 1844—47 von dem Leiter und den Mitgliedern der 'Biblioteca Religiosa'[17]. Da werden Neuerscheinungen besprochen, Billigung oder Warnung begründet, auch ältere Verbote wieder eingeschärft. Praktisch wird fast alles, was uns heute an damaligen Werken bedeutend erscheint, verboten und verdammt: Balzacs Romane (seit 1841), Byrons Werke, eine literar-historische Schrift wie die der Mme. de Staël „De la litérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales" (seit 1806), ebenso wie die Romane von George Sand oder der „Werther". Man konnte aber dem Publikum diese Werke nicht mehr einfach aus der Hand schlagen, sondern mußte zu überzeugen, mußte unerwünschten Wir-

[17] Revista mensual que publican el Editor y los socios de la Biblioteca Religiosa — lautet der Untertitel.

kungen zu begegnen suchen und wurde so zur literarischen Auseinandersetzung gezwungen.

Darum mußten auch die Arbeiten von Geistlichen auf literargeschichtlichem Gebiet in ganz anderm Maße als je zuvor sich mit verbotenen Büchern befassen. Man konnte ja weder Balzac noch Byron einfach ignorieren, man mußte ihre Bedeutung für die Literatur erörtern. Dies führte trotz aller Vorbehalte und Verurteilungen mit der Zeit zu einer gewissen Objektivierung. Das sieht man z. B. an der Literatur-Geschichte des Augustiners Francisco Blanco García [18], der auch den „Sektariern" gerecht zu werden versucht. Doch auch im innersten Bereich der Kirche, in der Seelsorge, machte sich der Wechsel fühlbar. Hatte man sich früher mit Verboten begnügen können, weil man die Übertretungen strenge ahnden konnte, so mußte man jetzt für die gefährdete Autorität der Kirche mit jedem Einzelnen kämpfen und für sie werben. Die Frage der literarischen Verbote mußte auch in der Seelsorge liberaler und mit Duldsamkeit behandelt werden. Wenn um Dispens zum Lesen verbotener Bücher nachgesucht wurde, mußte sich der Klerus sagen, daß der Interessent bei Verweigerung die Bücher wahrscheinlich doch lesen werde und dann ohne alle kirchliche Kontrolle und Beeinflussung; wenn man dagegen auch in bedenklichen Fällen die Erlaubnis erteilte, war die Aussicht größer, solche Leser der Kirche zu erhalten.

Wie es hiermit in Spanien im vorigen Jahrhundert aussah, ist schwer zu sagen, da so delikate Fragen nicht öffentlich behandelt wurden. Die Unterschiede und Schwankungen mögen noch so groß gewesen sein: im Ganzen dürfen wir sagen, daß die Entwicklung seit Aufhebung der Zensur unweigerlich zu Liberalisierung der kirchlichen Verbote führen mußte. Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt, daß nach 1833 die kirchlichen Verbote ihre Bedeutung für die Literatur eingebüßt haben. Das wird auch z. B. durch die Verbreitung Goethescher Werke nach diesem Zeitpunkt bestätigt.

*

Aber ging es nur in Spanien so zu? Gab es im übrigen Europa nicht auch eine Zensur und doch zugleich eine glänzende Literatur? Auch in Frankreich wurden Bücher verbrannt und Schriftsteller verfolgt. Dafür ist Voltaire, der meist im Ausland leben und seine Bücher anonym erscheinen lassen mußte, dafür ist Diderot und die wechselvolle Geschichte der Drucklegung seiner Encyclopédie Beispiel genug. Im Österreich Maria Theresias war die Zensur den Jesuiten anvertraut, und das hatte zur Folge, daß eine Zeitlang für die wissenschaftliche Literatur die Ver-

[18] La Literatura Española en el Siglo XIX. (Madrid, 2. Aufl. 1903).

hältnisse den spanischen sehr ähnlich wurden. „Noch im Jahre 1750", so versichert der Reformator des österreichischen Schrifttums Joseph von Sonnenfels, „konnte es Stand und Glück kosten, wenn man sich anmerken ließ, in Montesquieus 'Esprit des Lois' geblättert zu haben. Die Verfasser protestantischer und antikatholischer Schriften erwartete Verbannung und Kerker. Schon der Besitz lutherischer, überhaupt unkatholischer Schriften war aufs strengste verpönt" [19]. Haussuchungen waren an der Tagesordnung. Das Gepäck der Reisenden wurde auf den Mautämtern durchsucht, alle irgendwie bedenklichen Bücher wurden weggenommen. Eine Milderung trat erst ein, als die Zensur den Jesuiten entzogen und der Bücherzensur-Hofkommission übertragen wurde. — In Preußen, unter Friedrich dem Großen, war die Zensur mindestens in Religionssachen liberaler [20]. Das änderte sich mit der französischen Revolution, und die Verschärfung dauerte etwa bis 1850, aber sie war vorwiegend politisch und durchaus weltlich orientiert. Wie es damals zuging, kann man in der Vorrede zu Heines „Französische Zustände" nachlesen. Auch wollen wir uns erinnern, daß Goethes „Faust" von der Deutschen Zensur schwer mißhandelt worden ist; die Hoftheater in Wien und Dresden, aber auch in Weimar haben da den spanischen Zensoren nicht viel Vorsprung gelassen.

Gewiß ist alledem gemeinsam, was Flaubert *la haine de l'art de la bourgeoisie* nennt, jene traditionelle Philisterei, die nur in erstarrten Kategorien zu denken vermag und der darum alles Neue verdächtig und widerwärtig ist. Aber die Verkümmerung des Geisteslebens und der Literatur in Spanien geht doch weit über das hinaus, was wir in andern Ländern bemerken. Das hat seine Gründe: Abgelegen am Rande Europas, ist Spanien von Natur eher zur Isolierung geneigt als andere Länder. Vor allem aber fällt ins Gewicht, daß in Spanien weltliche und geistliche Zensur fast stets zusammengewirkt haben, während in andern Ländern, wenigstens seit dem 18. Jahrhundert, praktisch nur die weltliche Zensur zählte. Das ist ein gewaltiger Unterschied. Ein weltliches Verbot wird

[19] H. H. Hauben, Polizei und Zensur (Berlin 1926). Noch 1777 wurde die „Allgemeine deutsche Bibliothek", die Karl Viëtor die wichtigste kritische Zeitschrift der deutschen Aufklärung nennt, in Österreich verboten.

[20] Lessing schrieb einmal an Nicolai voller Bitterkeit: „Ihre Berlinische Freiheit reduziert sich . . . . auf die Freiheit, gegen die Religion soviel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will. . . . . Lassen Sie einen in Berlin auftreten, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte . . . und Sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land in Europa ist" (zitiert nach Arnold Hauser: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur 2, 1953, S. 117) — somit wird die Relativität der Publikationsmöglichkeiten je nach der Zensurausübung angedeutet.

leichter übertreten in jenen Zeiten als ein geistliches; es kostet weniger Gewissenkämpfe, es bedarf nur der Ablehnung des Kriteriums der weltlichen Behörde im Einzelfall. Das geistliche Verbot geht viel weiter, weil es nicht nur diese oder jene Publikation trifft, sondern eine Art des Denkens; wer es übertritt, löst sich von der geistlichen Autorität los.

Dieses System ist in Spanien von einzigartiger Beständigkeit gewesen. Anderwärts gab es tief eingreifende Änderungen durch Reformation, Revolution, Krieg und Bündnisse, Änderungen im Bestand des Staatsgebietes und der Bevölkerung; für Spanien spielte das alles keine Rolle. Die unveränderte Fortdauer des kombinierten geistlich-weltlichen Zensursystems hat durch seine lange Dauer in Spanien unendlich tiefer gewirkt als das viel kürzere Bestehen ähnlicher Einrichtungen in anderen Ländern. Wenn der spanische Geist jahrhundertelang in „spanische Stiefel" geschnürt war und das geschilderte theokratische Regime noch bis zu Goethes Tod in voller Wirkung die spanische Literatur beherrschte, so mußte sich im Laufe so vieler Generationen ein Standard ergeben für das, was geschrieben, gelesen und gedacht werden durfte. Die Wirkungen so langer Übung, die den für alle geistige Produktion und Aufnahmefähigkeit unentbehrlichen Schwung, Enthusiasmus und Optimismus lähmte, konnten nicht gleich mit der Aufhebung der Zensur verschwinden; sie sind durch das ganze 19. Jahrhundert noch zu spüren in der Hartnäckigkeit, mit der sich das traditionelle Denken und die Reserve gegen alles Neue und Fremde erhält. Die spanische Geistesgeschichte auch des letzten Jahrhunderts ist ohne Kenntnis der früheren Zensurpraxis nicht zu verstehen.

Zwei Denkschriften zum »Fall Martin Spahn« (1901)

Ein Beitrag zur preußisch-deutschen Wissenschaftspolitik

von Rudolf Morsey

Die Geschichte der einzelstaatlichen und (seit 1871) gesamtdeutschen Wissenschaftspolitik ist von der historischen Forschung arg vernachlässigt worden. Die Gründe dafür liegen nicht zuletzt in Schwierigkeiten bei der Beschaffung des weit verstreuten und oft schwer zugänglichen Quellenmaterials, das in Archiven des Reiches und der Länder, in Universitätsakten sowie in Korrespondenzen und Nachlässen einzelner Gelehrter lagert. Zum anderen empfand eine ältere Auffassung kein Bedürfnis, staatliche Wissenschaftspolitik zu untersuchen, bei der die Staatsräson auf private Interessen, wissenschaftliche Gruppenbildungen, konfessionelle Momente, wirtschaftliche Erwägungen und persönliche Bindungen traf.

In verschiedenen Studien von Karl Griewank[1] und Georg Schreiber[2] ist das Verhältnis von Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich in Umrissen behandelt. Der Einzelforschung auf diesem Gebiet bleiben nach wie vor große Aufgaben.

Im Zeitalter des Wilhelminischen Deutschland bildete der „Fall Martin Spahn" ein herausragendes wissenschaftspolitisches Ereignis. An ihm entzündete sich ein ebenso leidenschaftlicher wie langwieriger Streit um die „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft" und die „Objektivität" des Historikers. In ihm verquickten sich verschiedene politische Erwägungen: Konzessionen an die in ihrer Mehrheit katholische Bevölkerung des Reichslands Elsaß-Lothringen sowie Entgegenkommen gegenüber der für die Reichspolitik unentbehrlichen Zentrumspartei. Hinzu trat die Hoffnung, durch die „Vorleistung" der Ernennung eines katholischen Historikers von der Kurie die seit längerem vergeblich gewünschte Zustimmung zur Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Kaiser-Wilhelms-Universität in Straßburg zu erhalten. Diese Fakultät wiederum war erforderlich, um die wissenschaftliche Ausbildung des elsässischen Klerus dem bischöflichen Seminar entziehen zu können und dem geistlichen Nachwuchs „deutsche Kultur, Wissenschaft und Geistig-

[1] Zuletzt: Wissenschaft und Kunst in der Politik Kaiser Wilhelms I. und Bismarcks, in: Arch. f. Kulturgesch. 34, 1952, S. 288—307.

[2] Zuletzt: Deutsche Wissenschaftspolitik von Bismarck bis zum Atomwissenschaftler Otto Hahn (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 6). Köln-Opladen 1954; ders., Friedrich Althoff und die deutsche Wissenschaftspolitik, in: Aus den letzten Dezennien deutscher Forschung. Festschr. f. E. Telschow zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1956, S. 15—22.

keit“ näher zu bringen[3]. Dazu kamen im Fall Spahn persönliche Momente: der Ministerialdirektor Friedrich Althoff, Dezernent für Universitätsangelegenheiten im preußischen Kultusministerium, hatte sich über den Kopf der Straßburger Fakultät hinweg so sehr für den jungen Bonner Historiker eingesetzt, daß diese Angelegenheit für ihn zu einer Kabinettsfrage wurde.

Die Tatsachen um die Ernennung Martin Spahns im Herbst 1901 sind bekannt[4] und brauchen nur zusammengefaßt zu werden: Nach der im Juli 1901 erfolgten Berufung Konrad Varrentrapps nach Marburg war an der Straßburger Universität der Lehrstuhl für neuere Geschichte vakant. Die philosophische Fakultät schlug als Varrentrapps Nachfolger den Berliner Privatdozenten Friedrich Meinecke vor. Der seit 1894 amtierende Statthalter Hermann Fürst Hohenlohe-Langenburg sowie der — an sich für die Straßburger Universität nicht zuständige — preußische Ministerialdirektor Althoff erklärten sich mit dieser Wahl einverstanden[5], wenn neben Meinecke ein zweiter Ordinarius, und zwar ein Katholik, berufen werde. Ihre Gründe für diese Auffassung erhellen aus den im Folgenden abgedruckten beiden Denkschriften. Auch Reichskanzler v. Bülow war mit dem Antrag Hohenlohes auf Berufung Spahns einverstanden[6].

Gegen den von Berlin in Aussicht genommenen „schwarzen Kollegen“[7] erhob die Universität Straßburg Protest; die philosophische Fakultät entschloß sich am 9. September 1901 zu der ungewöhnlichen Form einer Immediateingabe an Kaiser Wilhelm II. Daraufhin erstattete Fürst Hohenlohe unter dem 28. September eine vom Monarchen geforderte Stellungnahme. Dieser unter Nr. 1 abgedruckte Immediatbericht in Ver-

---

[3] Friedrich Meinecke, Straßburg-Freiburg-Berlin 1901—1919. Erinnerungen. Stuttgart 1949, S. 8.

[4] Schulthess' Europäischer Geschichtskalender NF 17, 1901, S. 145 ff.; Georg v. Hertling, Erinnerungen aus meinem Leben 2. Kempten-München 1920, S. 287; Heinrich Finke, in: Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen 1, hrsg. von S. Steinberg. Leipzig 1925, S. 113 f.; Arnold Sachse, Friedrich Althoff und sein Werk. Berlin 1928, S. 53, 128 ff., 136 f., 141 ff.; Karl Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei 6. Köln 1929, S. 236; Ludwig Dehio, Die Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg, in: Das Reichsland Elsaß-Lothringen 1871—1919. Bd. 3, hrsg. von G. Wolfram. Frankfurt a. M. 1934, S. 24; Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte. 7. Aufl., hrsg. von R. Holtzmann, Bd. 2. Stuttgart 1931, S. 665 f.; Ludwig v. Pastor, Tagebücher - Briefe - Erinnerungen, hrsg. von W. Wühr. Heidelberg 1950, S. 365 f.; Max Meinertz, Begegnungen aus meinem Leben. Münster 1956, S. 18 f.

[5] Meinecke hatte seine Berufung am 22. Aug. 1901 erhalten. Vgl. sein Schreiben vom 23. Aug. an H. Bresslau; Paul Hirsch, Briefe namhafter Historiker an Harry Bresslau, in: Welt als Geschichte 14, 1954, S. 223—241, hier S. 235.

[6] In einem Schreiben vom 7. Okt. dankte Statthalter Hohenlohe dem Reichskanzler für das ihm in dieser Frage bewiesene Entgegenkommen; Deutsches Zentralarchiv (= ehem. Reichsarchiv) Potsdam, Akten der Reichskanzlei (2191). Die beiden Denkschriften ebd. — Dem Leiter des Zentralarchivs, Direktor Dr. H. Lötzke, habe ich für Hinweise und Unterstützung bei meinen Archivarbeiten zu danken.

[7] So Erich Marcks am 1. Okt. 1901 an Bresslau; Hirsch, Briefe, S. 231.

bindung mit einem persönlichen Vortrag Althoffs am 16. Oktober[8] gaben beim Kaiser den Ausschlag zugunsten Spahns. Wilhelm II. teilte unmittelbar nach seiner Besprechung mit Althoff telegraphisch dem Statthalter die Ernennung Spahns mit und unterzeichnete am folgenden Tage die entsprechende Urkunde. Dem Fürsten Hohenlohe ging folgendes kaiserliche Telegramm zu (17. Oktober): „Das Patent an Spahn ist von Mir heute vollzogen worden. Er wird gewiß eine vortreffliche Lehrkraft für die Universität werden. Ich freue Mich, einen lange gehegten Wunsch Meiner Elsaß-Lothringer erfüllen zu können und ihnen sowohl als Meinen katholischen Untertanen überhaupt bewiesen zu haben, daß anerkannte wissenschaftliche Tüchtigkeit auf der Basis der Vaterlandsliebe, Treue zum Reich, immer zu Nutz und Frommen des Vaterlandes von Mir verwendet wird"[9].

Zwei Tage vor der Unterzeichnung der Ernennungsurkunde hatte Althoff dem Statthalter auf dessen Wunsch hin in einer umfänglichen Denkschrift seine Ansicht zum Fall Spahn dargelegt. Diese unter Nr. 2 abgedruckten Ausführungen dürften etwa gleichzeitig mit dem kaiserlichen Telegramm vom 17. Oktober in Straßburg eingetroffen sein. Sie vermitteln die amtliche Stellungnahme und Argumentation des Ministerialdirektors, wie er sie dem Kaiser gegenüber zum Ausdruck gebracht hatte, und erlauben darüber hinaus einen tiefen Einblick in Althoffs Auffassung vom Verhältnis des Staates zu den Universitäten und seine eigene kirchenpolitische Stellung.

Die nach der Ernennung Spahns im Anschluß an die bekannte Kundgebung von Theodor Mommsen[10] erneut einsetzende „ungeheure Aufregung" in Universitätskreisen sei nur darum noch erwähnt, weil Althoff davon „aufs äußerste" betroffen war und seinen Sturz befürchtete[11]. Wilhelm II. indes gab dem Ministerialdirektor am Weihnachtsabend 1901 durch Übersendung eines Kaiserbildes sein Wohlwollen zu erkennen, während Gustav Schmoller am 5. Januar 1902 bei einem zu Ehren Althoffs gegebenen und berühmt gewordenen Festessen zusammen mit namhaften Gelehrten weithin sichtbar für den im Zusammenhang mit dem Fall Spahn viel geschmähten Geheimrat eintrat.

Nr. 1

Immediatbericht des Statthalters Fürst Hohenlohe an Kaiser Wilhelm II.

Straßburg, den 28. Sept. 1901.

E. M. haben Allergnädigst mir zu befehlen geruht, von dem Inhalt der Immediateingabe der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelm-Universität hierselbst vom 9. d. M., betreffend die Ernennung des Privat-

---

[8] Sachse, Althoff, S. 137; Conrad Bornhak, Die Begründung der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, in: Elsaß-Lothring. Jb. 12, 1933, S. 249—269, hier S. 251.

[9] Abgedruckt bei Otto Mayer, Die Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg (Elsaß-Lothring. Hausbücherei 3). Berlin-Leipzig 1922, S. 96; ebenfalls bei Hertling, Erinnerungen 2, S. 287.

[10] Am 15. Nov. 1901 in den Münchener Neuesten Nachrichten (Nr. 530). Dazu Ludo Moritz Hartmann, Theodor Mommsen, Gotha 1908, S. 141 f.

[11] Bornhak, Fakultät, S. 251, gegen Sachse, Althoff, S. 128 f.

dozenten Dr. Meinecke in Berlin und des a. o. Professors Dr. Spahn in Bonn zu ordentlichen Professoren der Kaiser-Wilhelm-Universität hierselbst, Kenntnis zu nehmen und die Angelegenheit einer nochmaligen Erwägung zu unterziehen.

E. M. wollen mir Allergnädigst gestatten, nachstehende Ausführungen alleruntertänigst zu unterbreiten.

Wenn ich den Bedenken, welchen die Immediateingabe bezüglich der Berufung des Prof. Spahn Ausdruck verleiht, auch nicht alle Berechtigung absprechen will, so liegen doch für diese Berufung so wichtige Gründe vor, daß ich glaubte, E. M. den Prof. Spahn zu Allerhöchster Ernennung zum o. Prof. in Vorschlag bringen zu sollen.

Schon seit längerer Zeit hatte sich die Landesverwaltung der Erkenntnis nicht verschließen können, daß die bisherige Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung der Studierenden der katholischen Theologie in den bischöflichen Seminaren eine sehr mangelhafte und undeutsche ist.

Es wurde daher die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Kaiser-Wilhelm-Universität in Aussicht genommen, und mit E. M. Zustimmung war vor zwei Jahren Prof. Frhr. von Hertling in München beauftragt, mit der Kurie dieserhalb in Verhandlungen zu treten [12].

Im Verlauf derselben zeigte sich die Kurie trotz weitgehenden Entgegenkommens des Herrn Reichskanzlers und der Landesverwaltung — hauptsächlich wohl in Folge des fanatischen Widerspruchs des elsaß-lothringischen Klerus — wenig geneigt, ihre Zustimmung zur Errichtung der Fakultät zu geben, obwohl die Zentrumspartei sich für die Errichtung der Fakultät interessierte.

Diesen Gegensatz zwischen der Kurie und dem Zentrum des Reichstages glaubte der verstorbene Reichskanzler Fürst Hohenlohe-Schillingsfürst zur Förderung der Verhandlungen mit der Kurie über die Fakultät vor allem benutzen zu sollen, indem er von der Ansicht ausging, daß die durch das Zentrum repräsentierte öffentliche Meinung der Katholiken in Deutschland auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf die Kurie bleiben würde. Er suchte daher das Zentrum des Reichstages in seiner für die katholische Fakultät günstigen Stimmung möglichst zu bestärken, und bezeichnete bereits im Sommer 1900 hierfür als das geeignetste Mittel die Berufung katholischer Professoren für Philosophie und Geschichte an die Straßburger Universität.

Seit langen Jahren ist dies ein oft zum Ausdruck gebrachter Wunsch eines großen Teiles der Katholiken im Lande und auch des Zentrums, welche für die Lehrfächer der Philosophie und Geschichte auch Professoren katholischen Bekenntnisses ernannt wissen wollen, damit in diesen beiden Disziplinen den Anschauungen ihrer Religion mehr Rechnung getragen werde als bisher, und namentlich den Studierenden der

[12] Die Fakultät konnte am 22. Okt. 1903 eröffnet werden. Dazu Bornhak, Fakultät, S. 249 ff.; Hertling, Erinnerungen 2, S. 187 ff.; Ernst Hauviller, Franz Xaver Kraus, München 1905, S. 59 ff., 139 ff.; Franciscus Hanus, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747—1920. München 1954, S. 391. Bernhard v. Bülow verlegt die Romreisen Hertlings fälschlich in die Jahre 1904 und 1905; Denkwürdigkeiten 2. Berlin 1930, S. 101.

katholischen Theologie Gelegenheit geboten werde, bei Dozenten ihres Bekenntnisses diese Disziplinen zu hören.

Es wird insbesondere für die Verhältnisse der Straßburger Universität geltend gemacht, daß das Land fast zu 4/5 katholisch ist, während z. B. nach einer im Jahre 1898 aufgenommenen Statistik bei 111 Dozenten an der Kaiser-Wilhelm-Universität die Zahl der dem katholischen Glauben angehörigen Dozenten nur 11 gegen 83 protestantische[13], 15 israelitische und 2 Dozenten ohne bestimmtes Glaubensbekenntnis betrug, wobei die Mitglieder der protestantisch-theologischen Fakultät nicht mitgezählt sind.

Obwohl es nun meinen Grundanschauungen an sich widerstrebt, daß bei der Berufung akademischer Lehrer das religiöse Bekenntnis in Betracht kommt, so ließ es das Interesse für das Zustandekommen der katholischen Fakultät mir doch erwünscht erscheinen, die von den Katholiken begehrte Berufung katholischer Professoren in ernste Erwägung zu ziehen.

Auch der Ministerialdirektor Dr. Althoff im Preußischen Kultusministerium, der Dezernent für die Universitätsangelegenheiten, welcher die Instruktionen für die Verhandlungen mit der Kurie in der Fakultätsfrage ausgearbeitet hat[14], vertrat die Ansicht, daß, wenn es nicht gelänge, mit Rom ein Übereinkommen bezüglich der Fakultät zu erzielen, der beste Weg zur allmählichen Erreichung derselben darin bestände, für die in Rede stehenden Lehrfächer katholische Dozenten zu berufen. Würde den Schülern des bischöflichen Seminars gestattet, solche Vorlesungen zu besuchen, so sei auf diese Weise in der Tat ein Übergang zur katholischen Fakultät gefunden.

Nachdem auch einflußreiche Mitglieder des Zentrums dieser Auffassung beigetreten waren, und nachdem vor allem der hiesige Bischof Fritzen[15] versprochen hatte, seinen Seminaristen den Besuch der Vorlesungen der zu berufenden Professoren zu empfehlen, nahm ich keinen Anstand, Prof. Frhr. von Hertling in Aussicht zu stellen, daß ich E. M. zu geeigneter Zeit einen diesbezüglichen Vorschlag alleruntertänigst unterbreiten würde.

Als daher im Laufe dieses Sommers der Lehrstuhl für neuere Geschichte an der Kaiser-Wilhelm-Universität durch Berufung des Prof. Varrentrapp nach Marburg frei wurde, hätte es sich darum handeln können, einen katholischen Professor an seine Stelle zu berufen. Die beiden Lehrstühle für Geschichte wären dann durch einen Professor israelitischen Bekenntnisses oder jedenfalls solcher Abstammung (Prof. Bresslau) und den neuen katholischen Professor besetzt gewesen. Eine solche Lösung erschien jedoch im Hinblick auf die seit der Gründung der Universität

[13] Nach Bachem waren damals von 75 Straßburger Professoren „nur 8 katholisch getauft"; Zentrumspartei 6, S. 236. Vgl. dagegen die in Althoffs Denkschrift angegebenen Zahlen, die auch Sachse, Althoff, S. 136 mitteilt.

[14] Althoff kannte die Verhältnisse der 1872 errichteten Straßburger Universität von Grund auf, da er von 1871—1882 als Referent für Kirchen- und Schulangelegenheiten beim Oberpräsidenten Eduard v. Möller (1871—1879 in Straßburg) tätig gewesen war, ehe er als Vortragender Rat die Leitung der Hochschulabteilung im preußischen Kultusministerium übernahm und 1897 zum Ministerialdirektor ernannt wurde.

[15] Adolf Fritzen, 1891—1919 Bischof von Straßburg; vgl. Luzian Pfleger, A. Fritzen, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4. Freiburg 1932, Sp. 206.

mit derselben verbundene protestantisch-theologische Fakultät nicht ohne Bedenken.

Im Interesse der letzteren hielt ich es vielmehr für erforderlich, daß die neuere Geschichte auch von einem Protestanten gelesen wird. In Berücksichtigung der bestehenden protestantisch-theologischen Fakultät und im Hinblick auf die zu erhoffende Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät glaubte E. M. ich daher die gleichzeitige Ernennung eines protestantischen und eines katholischen Professors alleruntertänigst in Vorschlag bringen zu sollen, um so mehr, als sich dies bei den den neuen Professoren in Aussicht gestellten Gehältern ohne Bewilligung einer neuen Etatposition bewerkstelligen ließ.

Was die vorgeschlagenen Persönlichkeiten betrifft, so gilt Meinecke (Protestant) als eine zukünftige Größe und war auch von der Fakultät selbst vorgeschlagen.

Spahn, bisher a. o. Professor in Bonn, Sohn des bekannten Zentrumsmitglieds[16], wird von dem Kurator der hiesigen Universität[17] und dem Ministerialdirektor Althoff auf das Wärmste empfohlen. Beide bezeichnen Spahn als gut patriotisch gesinnt, in jeder Hinsicht gemäßigt und nicht ultramontan. Es sei sogar zweifelhaft, ob er den eine entschiedene Parteistellung einnehmenden Katholiken als Dozent genehm sei. Die wissenschaftlichen Leistungen des allerdings noch verhältnismäßig jungen Dozenten lassen ihn als durchaus qualifiziert für die Stelle erscheinen.

Die gegen die Person des Dozenten Spahn gerichteten Einwände der philosophischen Fakultät dürften somit hinfällig sein.

Anlangend den in der Eingabe bezüglich des Geschichtsunterrichts erhobenen prinzipiellen Einwänden gestatte ich mir alleruntertänigst darauf hinzuweisen, daß, sollte die so sehr erwünschte katholische Fakultät errichtet werden, eine katholische Geschichtsprofessur unbedingt gegründet werden müßte, wie dies in Preußen und anderwärts, wo katholisch-theologische Fakultäten bestehen, der Fall ist, so daß dann die gleiche Gefahr vorläge, von der in der Immediateingabe die Rede ist.

Eine Nichtbestätigung des Prof. Spahn würde in den Zentrumskreisen zu unliebsamen Schwierigkeiten Veranlassung geben und die Stellung der Landesregierung gegenüber der Universität ungünstig beeinflussen.

Ich habe mir alleruntertänigst gestattet, E. M. in Vorstehendem die Beweggründe, die mich zur Unterbreitung meiner Anträge veranlaßt haben, in ausführlicher Weise niederzulegen und darf ich wohl ehrfurchtsvollst anheimstellen, ob E. M. nach meinem weiteren mündlichen Vortrag in der Angelegenheit zu befehlen geruhen wollen.

H. Hohenlohe.

---

[16] Peter Spahn (1846—1925), damals Reichsgerichtsrat; seit 1882 Mitglied des preuß. Abgeordnetenhauses, seit 1884 Mitglied, 1895—1898 Vizepräsident des Reichstags. Spahn hatte sich insbesondere in der Vorbereitung des Bürgerlichen Gesetzbuchs verdient gemacht.

[17] Ministerialrat Hamm, seit 1895 Kurator.

Nr. 2

Denkschrift Althoffs für den Kaiserlichen Statthalter Fürsten zu Hohenlohe-Langenburg

Berlin, den 15. Okt. 1901.

Euerer Durchlaucht beehre ich mich, mit Genehmigung meines vorgesetzten Herrn Ministers[18] die erforderte gutachtliche Äußerung über die Immediateingabe der Philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg vom 9. September dieses Jahres, betreffend die Berufung des a.o. Professors Dr. Spahn in Bonn an die genannte Universität, hierdurch ganz gehorsamst zu erstatten. Ich werde mir dabei erlauben, zunächst alle Einzelheiten des Falles eingehend zu besprechen und sodann ein zusammenfassendes Urteil über die Angelegenheit abzugeben.

1. Die Fakultät behauptet, daß die Errichtung der neuen Professur aus einem vorhandenen Lehrbedürfnis nicht erklärt werden könne, weshalb es keinem Zweifel unterliege, daß sie dazu bestimmt sei, dem wiederholt ausgesprochenen Verlangen der ultramontanen Partei nach einem parteimäßig konfessionell gefärbten Geschichtsunterricht an der Universität Straßburg Genüge zu tun.

   Diese Behauptung ist, soweit sie das Lehrbedürfnis betrifft, tatsächlich unrichtig. Die mittlere und neuere Geschichte ist in Straßburg nur mit 2 Professuren bedacht. Dies entspricht keineswegs der Bedeutung, welche diesen Disziplinen, zumal seit die solange vernachlässigte neuere Geschichte durch die dankenswerte Initiative S. M. des Kaisers und Königs in die ihr gebührende Stellung eingerückt ist[19], im Universitätsunterricht zukommt. Deshalb bestehen gegenwärtig an fast allen großen Universitäten nicht, wie in Straßburg, nur 2, sondern 3 und mehr Lehrstühle für mittlere und neuere Geschichte. So, von Berlin mit seinen 8 dahingehörigen Professuren ganz abgesehen, in Breslau, Göttingen, Königsberg und Marburg je 3, in Bonn und Halle je 4 Professuren. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die sonst ganz nach den Verhältnissen einer großen Universität zugeschnittene Straßburger Hochschule in dieser Beziehung zurücksteht und daß daher die Errichtung einer 3. Professur für mittlere und neuere Geschichte aus dem Gesichtspunkt des Lehrbedürfnisses nicht nur erklärlich, sondern geradezu geboten ist, und zwar um so mehr, als von den 2 bereits vorhandenen Professuren die eine mit einem

---

[18] Konrad Studt, 1899—1907 Kultusminister.

[19] Althoff denkt hierbei vermutlich an den Erlaß des Monarchen vom 1. Mai 1889 an das preuß. Staatsministerium, worin der Schule aufgetragen wird, als Gegengewicht gegen die Ausbreitung sozialistischer und kommunistischer Ideen u. a. die „neuere und neueste Zeitgeschichte mehr als bisher in den Kreis der Unterrichtsgegenstände" zu ziehen und die „Geschichte unserer sozialen und wirtschaftlichen Gesetzgebung seit dem Beginn dieses Jahrhunderts bis zu der gegenwärtigen sozialpolitischen Gesetzgebung zu behandeln". Dieser Erlaß ist abgedruckt im Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsverwaltung in Preußen, Nr. 12 vom 10. Dez. 1890, S. 703—705.

Gelehrten jüdischen Glaubens und von ausgeprägt jüdischer Geistesrichtung besetzt ist[20].

Daß aber für diese dritte Professur ein katholischer Gelehrter in Aussicht genommen ist, wird jedem Unbefangenen nicht etwa, wie die Fakultät insinuiert, als eine ungehörige Konzession an ultramontane Zumutungen, sondern als ein einfacher Akt ausgleichender Gerechtigkeit erscheinen, der volle Billigung verdient. Ein Blick auf die konfessionellen Verhältnisse der Universität Straßburg genügt, um dies darzutun. Denn es gibt wohl keine zweite deutsche Universität, in deren Lehrkörper das katholische Element unter ähnlichen Verhältnissen so schwach vertreten ist wie in Straßburg. Dort sind in den 3 weltlichen Fakultäten — die evangelisch-theologische kommt bei dieser Rechnung natürlich nicht in Betracht — unter 48 Ordinarien nur 2 Katholiken (dagegen 4 Juden) und unter 35 Extraordinarien nur 4 Katholiken (dagegen 5 Juden) vorhanden, während in denselben Fakultäten z. B. Bonn unter 55 Ordinarien 19, unter 24 Extraordinarien 3, Breslau unter 56 Ordinarien 14, unter 29 Extraordinarien 3 Katholiken und selbst das statutenmäßig evangelische Halle 8 katholische Professoren (4 Ordinarien und 4 Extraordinarien) aufzuweisen hat. Erwägt man nun weiter, daß die Studentenschaft der 3 weltlichen Fakultäten von Straßburg zu stark $^1/_3$ und daß die Bevölkerung von Elsaß-Lothringen zu $^3/_4$ katholisch ist, so hält es schwer, auf die Parität der Universität Straßburg keine Satire zu schreiben, es sei denn, daß dieses Wort lediglich auf die Verhältniszahlen zwischen Katholiken und Juden bezogen wird Und wenn nun, wie es aller Wahrscheinlichkeit entspricht, diese Dinge im Reichstag zur Sprache kommen[21], was soll dann die Regierung darauf antworten? Es erscheint wirklich an der Zeit, auf eine Änderung dieser befremdlichen und den Beziehungen der Universität zum Lande keineswegs förderlichen Sachlage ernstlich Bedacht zu nehmen. Dazu muß man sich aber vor allem über die Frage klar werden, wie es dazu kommen konnte, daß die Verhältnisse sich an der Universität Straßburg in solcher Weise gestalteten. Zur Beantwortung dieser Frage reicht der Hinweis auf die zweifellos vorhandene wissenschaftliche Rückständigkeit der Katholiken nicht aus, wie sich aus der schon erwähnten Tatsache ergibt, daß ähnliche Mißverhältnisse an anderen deutschen Universitäten nicht bestehen. Der Hauptgrund ist vielmehr darin zu suchen, daß die Fakultäten in Straßburg in den zwei letzten Jahrzehnten sich aus der von der Regierung leider ausnahmslos durchgeführten Übung, sie bei Besetzung von Professuren zu befragen, eine Art von unbedingtem Vorschlags- und Präsentationsrecht zugelegt und daß sie dieses in dem Gefühl der Unabhängigkeit von jeder Staatsaufsicht einseitig und ohne alle Rücksicht auf die Verhältnisse des Landes ausgeübt haben. Es ist nicht meine Aufgabe, auf diese auch für das Wohl der Universität selbst sehr bedenklichen Zustände näher

[20] Harry Bresslau, 1890—1913 Professor in Straßburg.

[21] Die Zentrumsfraktion des Reichstags bestand aus 102 Mitgliedern, gegenüber 56 Abgeordneten der Konservativen, 56 der Sozialdemokraten, 47 der Nationalliberalen, 23 der Reichspartei und weiteren Abgeordneten der Freisinnigen, Polen usw.

einzugehen und hierbei an die Warnungen zu erinnern, welche unsere berufensten Staatsmänner und hervorragendsten Universitäts-Professoren von jeher gegen eine derartige „Republikanisierung der Staatsaufsicht", bei der die Regierungen nur noch „als Vollstrecker des Fakultätswillens" und nicht mehr als Wahrer von Kronrechten erscheinen, erhoben haben. Umso erfreulicher ist es aber, daß die Elsaß-Lothringische Regierung diesen Weg im vorliegenden Falle endlich einmal verlassen und damit zugleich die Parität auf einem Lehrgebiete angebahnt hat, für das, ebenso wie für die philosophischen Disziplinen, naturgemäß der konfessionelle Standpunkt von besonderer Bedeutung ist. (Vgl. wegen des letzteren Gesichtspunktes [Wilhelm] Maurenbrecher, Über die Objektivität des Historikers, im Historischen Taschenbuch Jahrg. 1882, S. 327 ff.[22]. — . . . *Folgt längeres Zitat aus diesem Aufsatz.)*

2. „Konfessionelle Professuren für Geschichte und Philosophie" — so heißt es weiter in der Immediateingabe der Fakultät — „bestehen an deutschen Universitäten bisher nur da, wo eine katholisch-theologische Fakultät errichtet ist, und können nur mit dem Bedürfnis der Ausbildung katholischer Priester, wenn nicht gerechtfertigt, so doch erklärt werden. Die Schaffung einer solchen Professur an einer Universität, die einer solchen Fakultät entbehrt, würde eine der bisherigen Auffassung von deutscher Wissenschaft durchaus widersprechende Neuerung bedeuten." Diese Bemerkung ist für die vorliegende Angelegenheit sofern gegenstandslos, als sie auf der irrigen Voraussetzung beruht, daß durch die Begründung der neuen Geschichtsprofessur und die Berufung Spahns eine organische Einrichtung für alle Zukunft geschaffen sei. Das ist zweifellos nicht der Fall, und es würde nach meinem Dafürhalten auch durchaus nicht empfehlenswert sein, wenn die Regierung sich in dieser Richtung statutenmäßig oder in irgend einer anderen offiziellen Form festlegen wollte, namentlich solange die römische Kurie nicht in der Frage wegen Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg das erforderliche Entgegenkommen gezeigt hat.

Andererseits ist aber nicht zu verkennen, daß jene Maßnahmen immerhin den Keim zu einer solchen Entwicklung, ich will nicht sagen, schlechthin enthalten, aber doch möglicherweise in sich schließen. Deshalb darf man es der Fakultät nicht verdenken, daß sie auch diese Eventualität, die sie aber irrig als Aktualität behandelt, in den Kreis ihrer Erörterung zieht. Sie hat dabei namentlich diejenigen konfessionellen Professuren im Auge, welche in Bonn und Breslau bestehen. Für diese Universitäten ist nämlich durch die Statuten und andere Allerhöchste Erlasse bestimmt, daß an denselben je eine Professur der mittleren und neueren Geschichte, der Philosophie und des Kirchenrechts stets mit einem katholischen Lehrer besetzt werden soll. Die Immediateingabe ist aber im Irrtum, wenn sie diese konfessionellen Einrichtungen ausschließlich darauf zurückführt, daß an den genannten Universitäten zugleich eine katholisch-theologische Fakultät besteht und daher im Interesse der Ausbildung katholischer Priester eine

[22] Der Aufsatz umfaßt die Seiten 327—343.

derartige Fürsorge geboten sei. Entscheidend war dafür vielmehr, wie sich aus den amtlichen Materialien der bezüglichen Bestimmungen zweifellos ergibt, die Erwägung, daß für diese Professuren „eine konfessionell gesonderte Besetzung aus inneren Gründen als gerechtfertigt anzuerkennen und auf den paritätischen Universitäten Bonn und Breslau zur Anwendung zu bringen ist“, oder, wie dies an einer anderen Stelle der Materialien ausgedrückt ist, der Wunsch, „zur Beruhigung der katholischen Untertanen“ beizutragen. Daß daneben und in zweiter Linie auch die Rücksicht auf die katholisch-theologischen Studierenden in Betracht kam, ist zwar niemals ausdrücklich gesagt, darf indes nach der Natur der Sache als selbstverständlich angenommen werden. Nun ist aber die Immediateingabe weiter im Irrtum, wenn sie annimmt, daß für Straßburg von einer derartigen Rücksicht nicht die Rede sein könne, weil dort eine katholisch-theologische Fakultät nicht bestehe. Das Letztere ist allerdings richtig. Aber es besteht in Straßburg eine andere katholisch-theologische Bildungsanstalt, das bischöfliche grand séminaire, dessen Zöglinge jetzt in den bezeichneten Fächern von Priestern unterrichtet werden, die weder in wissenschaftlicher noch nationaler Beziehung die geringsten Garantien bieten[23], während mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß sie, wenn an der Universität einwandfreie Katholiken für die Vertretung jener Fächer vorhanden wären, bei diesen ihre Ausbildung suchen und erhalten würden: der Notwendigkeit, tüchtige und einwandfreie Universitätslehrer in dieser Weise zu beachten, wird sich kein Bischof auf die Dauer entziehen können.

3. Unbegründet ist auch die Prognose, welche der neuen Professur in der Immediateingabe gestellt wird. „Wie die Verhältnisse an unserer Universität liegen, würde die neu zu schaffende Professur nur die Wirkung haben können, die zukünftigen Lehrer der Geschichte an den höheren Schulen unseres Landes mit spezifisch ultramontaner Geschichtsauffassung zu erfüllen.“ Diese Behauptung ist ein jeder tatsächlichen Unterlagen entbehrendes Mißtrauensvotum gegen die Elsaß-Lothringische Landesregierung. Welchen Anlaß hat diese denn zu der Annahme gegeben, daß sie Historiker von spezifisch ultramontaner Auffassung in die Professur berufen wird? Die in vorliegendem Falle erfolgte Berufung des a.o. Professors Dr. Spahn in Bonn beweist, wie sich unten zu 4 zeigen wird, das gerade Gegenteil, und es liegt um so weniger ein Grund vor, in dieser Beziehung Besorgnisse für die Zukunft zu hegen, als in Deutschland an einwandfreien katholischen Historikern, die aber nichts weniger als ultramontan sind, kein Mangel ist. Schon die notorischen Erfahrungen, welche in Preußen mit den katholischen Professoren der Geschichte und Philosophie gemacht worden sind, hätten die Straßburger Fakultät von ihrer extravaganten Behauptung abhalten sollen. Wahre Wissenschaftlichkeit und ultramontane Auffassung von Geschichte und Philosophie sind unverträgliche Dinge[24]. Das hat sich schon seit Jahrzehnten immer von neuem

[23] Vgl. dazu Meinecke, Straßburg, S. 8.

[24] Demgegenüber Sachse: „Althoff war frei von der in Universitätskreisen noch immer verbreiteten Meinung, daß ein Katholik um seines Glaubens willen in der freien Forschung beschränkt sei“; Althoff, S. 129.

gezeigt. Als im Jahre 1870 die Unfehlbarkeit verkündet wurde, hat die ganz überwiegende Mehrzahl der katholischen Professoren der Geschichte und Philosophie sich in schroffen Gegensatz zu dem neuen Dogma gestellt und nicht wenige von ihnen sind der altkatholischen Religionsgemeinschaft beigetreten. Und wie steht es denn mit den katholischen Professoren der Geschichte und Philosophie, die gegenwärtig an preußischen und anderen deutschen Universitäten wirken? Es gibt nur ganz vereinzelte Exemplare nach dem Herzen der Ultramontanen, sie haben kein Ansehen, weder bei ihren Kollegen noch auch bei den Studenten, und ihre Lehren empfangen die ausgiebigste Korrektur durch die Vorlesungen von anders denkenden Universitätslehrern. Das sind erfahrungsmäßig feststehende Tatsachen und deshalb herrscht auch in Bonn und Breslau allgemeine Zufriedenheit über die dortigen Einrichtungen. Bezeichnend in letzterer Beziehung ist ein Bericht, den die philosophische Fakultät der Universität Breslau im Dezember 1886 erstattet hat, als die dortige katholische Professur der Geschichte erledigt und die Frage aufgeworfen war, ob dieselbe nicht, statt wie bisher mit einem Ordinarius, mit einem Extraordinarius besetzt werden könne. „Seit mehr als 30 Jahren" — so antwortet die Fakultät — „hat hier ein katholisches Ordinariat für Geschichte bestanden, das, wie jedes andere Ordinariat, höchstens vorübergehend unter ganz besonderen Verhältnissen, durch einen Extraordinarius vertreten werden könnte. Eine derartige Vertretung aber kann die Fakultät trotz der allerdings zur Zeit statthabenden reichlichen Besetzung der historischen Fächer an hiesiger Universität in keiner Weise befürworten. Sie muß Gewicht darauf legen, daß auch die katholische Professur der Geschichte durch eine bewährte Kraft und einen Mann von anerkannter wissenschaftlicher Bedeutung besetzt werde. Sie kann sich ferner nicht verhehlen, daß auch die vorübergehende Besetzung der gleich jedem anderen Ordinariate zu Recht bestehenden katholischen Geschichtsprofessur mit einem Extraordinarius von den katholischen Gliedern unserer Universität und über die Universität hinaus in weiten Kreisen als eine Verletzung berechtigter Interessen empfunden werden würde, um so mehr als mit dieser Professur einem lange gehegten und oft ausgesprochenen Wunsche Erfüllung gewährt wurde. Die Fakultät ist daher einstimmig" — sie bestand damals aus 25 evangelischen, 9 katholischen und 4 jüdischen Mitgliedern — „der Meinung, die Wiederbesetzung der durch das Ableben des Herrn Professors Junkmann erledigten katholischen Geschichtsprofessur durch einen Ordinarius warm empfehlen zu sollen."

4. Und wer ist nun der für die neue Professur in Aussicht genommene außerordentliche Professor Dr. Spahn in Bonn? Die Immediateingabe drückt sich darüber mit wohlweislicher Vorsicht aus. Sie sagt: „Die Fakultät würde, wenn sie darüber gefragt wäre", (sc. sich) „gegen die Berufung des sehr jungen und noch nicht ausreichend bewährten Gelehrten geäußert haben, aber sie würde es nicht gewagt haben, um deren willen E. M. Allerhöchste Person anzurufen." An dieser Bemerkung ist nur das Eine richtig, daß Dr. Spahn noch sehr jung ist, da er erst 26½ Jahre — geboren am 7. März 1875 — zählt; aber ungewöhnlich ist die Beförderung von so jungen Gelehrten zu Ordi-

narien durchaus nicht, wie zahlreiche Vorgänge beweisen. Was aber die Bewährung Spahns betrifft, so hat er sowohl in Berlin, wo er Privatdozent war, wie als Extraordinarius in Bonn eine gute Lehrbefähigung dargetan; und seine literarischen Veröffentlichungen haben in Kreisen seiner Fachgenossen vollste Anerkennung gefunden. Das gilt namentlich von seiner „Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Herzogtums Pommern“ [25], über die mir die günstigsten Urteile z. B. von dem auf diesem Gebiete besonders sachkundigen Professor Schmoller bekannt sind, und es gilt in noch höherem Maße von seinem Lebensbild des „Johannes Cochläus“ [26], des bekannten Streittheologen und literarischen Führers der katholischen Sache gegen Luther. [*Folgt ausführliches Zitat einer sehr lobenden Rezension des evangelischen Theologen Prof. D. Kawerau (Breslau), in: Deutsche Literaturzeitung 1898, Sp. 1004.*] [27]. Aus dieser Rezension Kaweraus ergibt sich zugleich, wie es mit der „spezifisch ultramontanen“ Geschichtsauffassung Spahns steht. Bedürfte es in dieser Beziehung noch weiterer Beweise, so liegen dieselben in der neuerlichen indiskreten Zeitungsveröffentlichung des Grafen Hoensbroch vor, wonach Spahn sich vor einigen Jahren wiederholt zustimmend zu dem antiultramontanen Auftreten Hoensbroch's ausgesprochen hat [28]. An Spahn ist eben nichts ultramontan, als sein Vater, der bekannte Zentrumsführer Reichsgerichtsrat Spahn, und nur dieser verwandtschaftlichen Beziehung und dem dogmatisch einwandfreien Standpunkt Spahns ist es zu verdanken, daß die Ultramontanen sich wohl oder übel mit der Berufung Spahns abfinden und dieselbe als einen Akt staatlicher iustitia distributiva gelten lassen müssen. Vom allgemeinen Universitätsstandpunkt aber und speziell auch nach den Verhältnissen, wie sie an der Universität Straßburg liegen, läßt sich eine empfehlenswertere Berufung gar nicht finden.

5. Es fragt sich noch, wie es gegenwärtig mit dem Plane der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg steht und wie sich dazu die Begründung der neuen Professur verhält. Daß es im nationalen Interesse höchst erwünscht wäre, wenn das bischöfliche grand séminaire in Straßburg durch eine Fakultät ersetzt würde, darüber besteht in sachkundigen Kreisen keine Meinungsverschiedenheit. Aber eine katholisch-theologische Fakultät kann nur im Einvernehmen mit der römischen Kurie errichtet werden und diese hat noch neuerdings ihre Zustimmung an Bedingungen geknüpft, die vom staatlichen Standpunkt aus völlig unannehmbar erscheinen.

   Daß die Verhandlungen mit der Kurie trotzdem weitergeführt werden sollen, ist gewiß eine sehr kluge und weise Maßnahme. Denn schon die bisherigen Verhandlungen haben den unleugbaren Erfolg gehabt, daß sie die deutschen Katholiken in ihrem Vertrauen auf die Gerechtigkeit und das Wohlwollen der Regierung bestärkt und von

[25] Erschienen 1896.
[26] Erschienen 1898.
[27] Jg. 19, 1898, Sp. 1004—1008.
[28] Vgl. dazu Schulthess' Geschichtskalender, S. 145. Für Pastor war Spahn als „Verräter der katholischen Sache entlarvt“; Eintragungen vom 8. und 28. Okt. 1901, Tagebücher, S. 365 f.

Rom bis zu einem gewissen Grade distanziert haben, indem sie dabei nach dem Vorbilde der meisten deutschen Bischöfe — von den Herren Korum [29] und Stablewski [30] natürlich abgesehen — weit mehr auf dem Standpunkt der Regierung als demjenigen der Kurie gestanden haben. Auch von der Fortsetzung der Verhandlungen läßt sich der gleiche Erfolg unter der Voraussetzung erwarten, daß die Regierung inzwischen dasjenige, was sie auch ohne Rom zur Befriedigung anerkannter Bedürfnisse der katholischen Studierenden an der Universität Straßburg und zur Ermöglichung einer besseren Vorbildung der Zöglinge des grand séminaire daselbst tun kann, selbständig zur Ausführung bringt. Dieser Gesichtspunkt trifft aber gerade bei der neuen Geschichtsprofessur in besonderem Maße zu.

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen glaube ich mein Schlußurteil dahin zusammenfassen zu dürfen:

1. Die Errichtung einer dritten Professur für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Straßburg und die Berufung des Professors Dr. Spahn in diese Professur sind Maßnahmen, welche die vollste Billigung verdienen. Alles was die philosophische Fakultät von Straßburg dagegen anführt, ist gänzlich haltlos, und es wird wohl kaum jemals vorgekommen sein, daß eine Fakultät es wagt, über den Kopf ihrer vorgesetzten Behörde hinweg sich mit einer so unbegründeten Vorstellung an die Allerhöchste Stelle zu wenden. Dazu kommt noch, daß die Fakultät nicht einmal ausreichende Vorkehrungen zur Wahrung der Amtsverschwiegenheit getroffen hat, daß vielmehr die Nachricht von der Einreichung der Immediateingabe durch alle Blätter gegangen ist, und daß darüber Artikel erschienen sind, die, wie z. B. der Leitartikel in der Abendausgabe der National-Zeitung vom 25. September des Jahres (Nr. 533), nur von Jemandem herrühren können, dem die Immediateingabe ihrem ganzen Inhalt nach bekannt war. Wenn unter solchen Umständen die Fakultät nicht eine entschiedene Zurückweisung erfährt, so wird das Ansehen der Elsaß-Lothringischen Landesregierung einen schweren Stoß erleiden und die Disziplin nicht bloß an der Universität Straßburg, sondern auch an allen anderen Universitäten eine ernste Gefährdung erfahren.

2. Soll ganze Arbeit in Straßburg gemacht und weiteren Beunruhigungen und Agitationen vorgebeugt werden, so erscheint es ratsam, baldigst auf die Errichtung einer weiteren Professur auch für Philosophie Bedacht zu nehmen und diese mit einem ebenso dogmatisch einwandfreien und wissenschaftlich bewährten katholischen Gelehrten, wie der Prof. Spahn es ist, zu besetzen [31].

3. Es wird in Straßburg durch Zurückdrängung des von der Fakultät usurpierten Präsentationsrechtes und unter Neubelebung des staat-

---

[29] Michael Felix Korum, 1881—1921 Bischof von Trier; dazu Jakob Treitz, M. F. Korum, Bischof von Trier, 1840—1921. München-Rom 1925; Ludwig Kaas, in: Staatslexikon 3. 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1929, Sp. 580—583; C. Kammer, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6. Freiburg i. Br. 1934, Sp. 216 f.

[30] Florian von Stablewski, 1891—1906 Erzbischof von Gnesen-Posen.

[31] Clemens Bäumker, 1903—1912 Professor in Straßburg.

lichen Ernennungsrechtes dafür zu sorgen sein, daß allmählich die konfessionelle Mischung im Lehrkörper der Universität eine den Verhältnissen des Landes und der Studentenschaft einigermaßen angemessenere wird und daß katholische Gelehrte bei gleicher Tüchtigkeit nicht außer allem Betracht in Berufungsfällen bleiben. Nur wenn dies geschieht und eine maßvolle Mischung erfolgt, wird die Universität den nötigen Boden im Lande gewinnen und der Aufgabe gerecht werden, die ihr Kaiser Wilhelm der Große in der denkwürdigen Ansprache vom 2. Mai 1877 stellte: auch zur Versöhnung der Gemüter im Lande beizutragen.

Nachdem ich im Vorstehenden meine Ansicht dargelegt und dabei in der Hauptsache den katholischen Ansprüchen und Wünschen das Wort geredet habe, ist es mir pro salvatione animae Bedürfnis, E. D. noch mit einigen Worten über meine kirchenpolitische Stellung Aufschluß zu geben. Ich lebe der festen Zuversicht, daß die katholische Kirche in dem Kampfe, der sich auf märkischem Sande abzuspielen hat, unterliegen wird. Es siegt in Geisteskämpfen immer, wer im Besitz der Wahrheit ist, und das ist nach meiner Überzeugung die evangelische Kirche[32]. Die katholischen Anschauungen vertragen sich nicht mit der religiösen Grundstimmung des deutschen Volkes und sie werden von der Wissenschaft überwunden werden. Aber nichts wirkt hemmender und schädlicher im Kampfe gegen Rom als Mangel an gleichmäßiger Gerechtigkeit. Es gilt hier das Wort, das Wellington einmal, ich weiß nicht mehr bei welchem Anlaß, den Gegnern zurief: Wir haben euch durch unsere Ungerechtigkeit groß gemacht, durch unsere Gerechtigkeit werden wir euch vernichten — oder, anders ausgedrückt mit Vergil[33]: Discite iustitiam moniti et non temnere divos. Je mehr hieran festgehalten wird, umso eher wird sich die Voraussage voll und ganz erfüllen, welche Kaiser Heinrich IV. auf dem Schloßhof zu Canossa von dem Dichter in den Mund gelegt wird:

„Fern in meinen deutschen Landen
Heben sich die starken Berge,
Und im stillen Bergesschachte
Wächst das Eisen für die Streitaxt.

Fern in meinen deutschen Landen
Heben sich die Eichenwälder,
Und im Stamm der höchsten Eiche
Wächst der Holzstiel für die Streitaxt.

Du, mein liebes, treues Deutschland,
Du wirst auch den Mann gebären,
Der die Schlange meiner Qualen
Niederschmettert mit der Streitaxt.“

In größter Ehrerbietung
E. D.
ganz gehorsamster
Althoff.

[32] Mayer (s. Anm. 9) überliefert folgende Äußerung Althoffs zu Eugen Müller, dem katholischen Dogmatiker (ohne Datum): „Ich bin Protestant, aber kein Kulturkämpfer. Was an der Universität Straßburg getrieben wird, das ist Kulturkampf. Sagen Sie Ihren Herren in Straßburg, daß es eine politische Kurzsichtigkeit ohnegleichen ist und eine schreiende Ungerechtigkeit, wie man die Katholiken an der Straßburger Universität behandelt“; S. 93.

[33] Aeneis 6, v. 620.

Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Betti's Hermeneutik

von Fritz Wagner

Wir nähern uns einer Jahrhundertfeier, die der Historiker in der stillen Einkehr begehen mag, die ihr allein angemessen ist. Im Sommersemester 1857 las Johann Gustav Droysen zum ersten Mal über „Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte", im Jahr darauf gab er seinen Hörern als Leitfaden den bekannten „Grundriß der Historik" in die Hände. Ein geistiges Ereignis nahm seinen Anfang, dessen Bedeutung sich bis zum heutigen Tage nicht abgeschwächt hat. Ja, erst seit der Veröffentlichung der Vorlesungsmanuskripte aus dem Nachlaß, die der Enkel Rudolf Hübner 1937 besorgte, vermag man die Gedankenfülle und den Reichtum an historischem Bewußtsein zu ermessen, die Droysen in dieser seiner wiederholt gehaltenen Lieblingsvorlesung ausgebreitet hat. Zu dem Skelett der „Historik" ist die volle Plastizität des gesprochenen Wortes und ein nuancenreicher Abglanz der schöpferischen Individualität des Verfassers getreten. Wieviel kann davon noch im einzelnen verarbeitet werden und nachträglich einem Jahrhundert historischer Reflexionen zugute kommen, wie es nicht zuletzt dank jenem klassischen Brevier der Methodologie kein zweites in der bisherigen Geistesgeschichte gab!

Unter den Erben eines so kostbaren Schatzes stehen naturgemäß die deutschen Namen voran. Droysen selbst ist ein Zeuge für eine offenbar unausrottbare Neigung zu grübelnder Selbstbefragung, die so vielen deutschen Wissenschaftlern angesichts des historischen Gegenstandes in die Wiege gelegt ist. Seine „Historik" spricht in den Fragestellungen auch für solche, die sich nicht ausdrücklich mit ihr beschäftigten und andere Bahnen der Welterklärung und des Selbstverständnisses einschlugen: Grundlagen der geschichtlichen Erkenntnis, allgemeine Möglichkeiten der Methode waren hier dargeboten. Gerade beim Rückblick wird es deutlich, in welchem Maß die erkenntnistheoretische Selbständigkeit aller historischen Disziplinen, die sich im 19. Jahrhundert in zunehmender Arbeitsteilung entfalteten, Droysens systematischer Besinnung verpflichtet ist. Auch sein Kampfesmut gegen die naturwissenschaftlichen Überzeugungen seiner Zeit, die Allgemeingültigkeit beanspruchten, führt auf ein grundsätzliches Bekenntnis zum Wesen des Geistes zurück, das seine Aktualität keineswegs eingebüßt hat.

Kann man sich eine schönere Ehrung denken, als diese nunmehr hundert Jahre umspannende und immer noch lebendig fortwirkende Hebammenkunst Droysens von einem ausländischen Kenner und Liebhaber der deutschen Wissenschaft gewürdigt zu sehen? Bei dem Fachmenschentum von heute möchte man allerdings verzagen, eine für die Droysensche Universalität des Beobachtens und Wissens voll empfängliche Gelehrten-

natur aufzuspüren, die nicht nur in einer, sondern in mehreren der damals noch so viel näher benachbarten Disziplinen zu Hause ist. Ja man müßte für eine derartige Würdigung wohl eine Wahlverwandtschaft mit der schöpferischen Konstellation voraussetzen, wie sie Droysens fruchtbare Spannung zu Hegel einerseits, zur romantischen Vielfalt andererseits, gipfelnd in seinem ethischen Idealismus, kennzeichnet. Tatsächlich hat sich soeben eine solche Stimme erhoben, und es ist kein Zufall, daß sie aus dem italienischen Kulturbereich zu uns spricht, der mindestens seit Goethes und Alfieris Tagen von einer unaufhörlichen, oft geradezu glückhaften Begegnung mit deutschen wissenschaftlichen und künstlerischen Äußerungen mitbestimmt wird. Im „Archiv für Kulturgeschichte", zu dessen bevorzugten Traditionen das Gespräch mit dem südlichen Nachbar gehört, ist es daher geboten, dankbar auf die monumentale „Teoria Generale della Interpretazione" des Professors an der Juristischen Fakultät der Universität Rom Emilio Betti hinzuweisen, die in zwei Bänden von fast tausend Seiten Umfang 1955 beim Verlag Giuffrè in Mailand erschienen ist.

Für den deutschen Leser ist der erste Eindruck von der überwältigenden Zahl deutscher Autoren bestimmt, die in diesem Werk, oft auch in Zitaten, genannt werden. Bis in die Bereiche der Dichtung hinein ist der Verfasser offenbar ein Kenner der deutschen literarischen Produktion auch der jüngsten Vergangenheit; aus Rechtswissenschaft, Sprachwissenschaft, Geschichte, Philosophie, Literaturwissenschaft, Psychologie, Theologie, aus Kunst- und Musikwissenschaft, aus der Theorie der Schauspielkunst bietet er seine Zeugen auf. Verweise auf französisches und angelsächsisches Schrifttum stehen demgegenüber nur am Rande, während selbstverständlich italienische Arbeiten herangezogen werden. Angesichts einer solchen Fülle sei sogleich der klare systematische Aufbau des in einzelne Kapitel und kleinere mit Überschriften versehene Paragraphen aufgeteilten Werkes hervorgehoben.

Der Verfasser erhebt nur den bescheidenen Anspruch, einen kritischen Überblick zu geben, ohne daß er sich einem philosophischen System verschreiben oder selbst ein solches vorlegen wolle. Er steht als moderner Humanist offensichtlich in einer Ahnenreihe, die mit Herder und Wilhelm von Humboldt anhebt, er weiß aber, an Hegel, Husserl und Nicolai Hartmann geschult und somit um das Problem des „objektiven Geistes" ringend, entschieden Stellung zu beziehen und zeigt neben einer an Dilthey gemahnenden spontanen Empfänglichkeit des Verstehens eine zuchtvoll ordnende Hand. Diese fruchtbare Spannweite, die in ihm selbst angelegt ist, scheint ihn geradezu vorherzubestimmen für eine Rolle, die ich als eine bewußte und an vielen Stellen von ihm selbst vermerkte selbständige Nachfolge Droysens bezeichnen möchte. Er bezieht die idealistische Position, er huldigt der historisch-genetischen Methode, auch wenn er in seinen Auseinandersetzungen mit der soziologischen über sie hinausweist, er ist ein Jünger des Mannes, der vor hundert Jahren wie gebannt überall dorthin blickte, wo „die Menschenspur uns wieder aufleuchtet". Ja er nimmt einen ähnlichen Zugang wie Droysen von der sprachphilosophischen Seite her, so daß denn bei ihm Humboldt, Böckh, Schleiermacher, Adam Müller als die großen Initiatoren erscheinen.

In seinem Bestreben, die präzise Begrifflichkeit einer wissenschaftlich fundierten Hermeneutik zu erarbeiten, weist Betti die bloße Spekulation

ebenso zurück wie einst Droysen: für ihn ist die kämpferische Position in einer immer wieder durchbrechenden Abwehr des Heidegger'schen Existentialismus und des Croce'schen Monismus gegeben. Und bei seinem temperamentvollen Ausbruch gegen den amerikanischen Behaviorismus und die Kybernetik Wieners als „kindischen materialistischen Aberglauben" könnte man sich an Droysens Strauß mit Buckle erinnert fühlen; man wird auch nicht von ihm erwarten dürfen, daß er der Freund einer rein formalistischen Logistik wäre, der er nur eine Hilfestellung in der Präzisierung der Methoden zuerkennt. Es steht dazu in einem inneren Zusammenhang, daß er den konstruierten Rechtsformalismus der Nürnberger Prozesse von 1945—1946 als einen „Pharisäismus" ablehnt, der den Standpunkt und die Umweltbedingungen der Angeklagten nicht in Betracht gezogen habe. (S. 284 ff.).

Die begriffliche Struktur des ganzen Werkes läßt sich klar herausschälen. Betti entwickelt eine Kategorienlehre, um bei der Vielzahl der Sehweisen einem letztlich haltlosen relativierenden Historismus zu entrinnen. Doch will er diese Kategorien nicht als starres Schema, sondern in ihren dynamischen Funktionen verstanden wissen, sich gegenseitig in Spannung haltend, ja in Frage stellend und dadurch anpassungsfähig an die Vielseitigkeit der geschichtlichen Phänomene. Er verfeinert die jeweilige Objekt-Subjektbeziehung, indem er das so komplizierte innere Gefüge der geschichtlichen Erscheinungen dialektisch zu fassen sucht. So verbindet er seine Kategorienlehre nicht nur mit einer differenzierten Typengliederung, sondern läßt sie in eine Morphologie einmünden, deren Ansätze sich wiederum besonders ausgeprägt, als Erbe der vorausgehenden Jahrhundertwende, bei Droysen finden.

Im Einzelnen bestehen seine Kategorien aus solchen, die sich dem Objekt zuordnen lassen wie denen der Autonomie und Immanenz des hermeneutischen Maßstabes, so daß nach dem inhärenten Struktur- und Entstehungsgesetz gefragt und nur nach spezifischem Maß gemessen wird; dazu tritt die Kategorie der Totalität, des inneren sinnhaften Zusammenhangs und der im Ganzen sich abspielenden gegenseitigen Erhellung der Teile. Darüber hinaus weist dann die Kategorie der Ergänzung und Einpassung in außerhalb bestehende Zusammenhänge, vor allem aber treten die vom Subjekt her zu leistenden Kategorien der Aktualität des Verstehens und der kongenialen sinnentsprechenden Anpassung an den Gegenstand hinzu, wobei der Interpret sich seiner eigenen Position bewußt wird. Dies wird ihn davor bewahren, den Akt des Nacherlebens zu verallgemeinern, wie es sich beispielsweise eine bloß psychologisierende Rechtsauslegung zuschulden kommen ließe; vielmehr kann, wie der Autor, sich gegen Kelsen wendend, feststellt, die rechtswissenschaftliche Interpretation nur in einer wechselseitigen Erhellung zwischen der Gesetzesnorm, die ihre praktischen Forderungen erhebt, und dem subjektiven Auslegungsprozeß bestehen.

An der Gegenüberstellung der rechtswissenschaftlichen und der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten gewinnt Betti nun, über die Allgemeinverbindlichkeit der Kategorien hinausgreifend, eine besondere Typengliederung des methodischen Vorgehens, indem er zunächst die normative Weise des Juristen und die rekognitive des Historikers unterscheidet. Die letztere, lediglich auf Wiedererkennen bedachte Auslegungsweise untergliedert er in die philologische mit ihren Versuchen

der Rekonstruktion, wobei er bis zu der Problematik der Allegorie und des Symbols vorstößt, und in die historische im engeren Sinn. Diese hat mit der Quelleninterpretation einzusetzen und wird sich der verschiedenen Arbeitsweisen bedienen, wie sie Droysen, beginnend mit der von ihm so genannten pragmatischen Interpretation, vorschlug; sie wird die Droysen'sche Systematik und Topik heranziehen und sich auf das Historismus-Problem zuspitzen, das Betti an dem Zwiegespräch von Troeltsch und Hintze in seinem letzten, eben noch fruchtbaren Stadium verdeutlicht und auch an den Fragen einer selbständigen Ideengeschichte und des Eigenwerts einer Kulturgeschichte demonstriert. Als dritte Möglichkeit gehört der rekognitiven Auslegungsweise die Erfassung größerer Ganzheiten, z. B. eines Sinngefüges von Kulturwerten zu, doch spart sich der Verfasser eine nähere Erörterung wohlweislich für ein eigenes Kapitel auf, das den Schwerpunkt des ganzen Werkes bildet. Wir haben vorerst noch seiner Darlegung der normativen Auslegungsweise zu folgen, die er in die juristische und theologische untergliedert; beiden ist eigentümlich, daß sie auf Richtlinien der Überlieferung und des Dogmas Rücksicht zu nehmen haben, die auf praktische Verwirklichung ausgehen und daher das reine Erkenntnisstreben überschreiten; auch läßt sich ihnen eine gewisse psychotypische Interpretation zur Seite stellen, sofern man dieser das weite Feld der pädagogischen Einwirkungen zuordnet. Zwischen die normative und die historische Interpretation aber stellt Betti eine dritte, die nachschaffende: er sieht sie den Erkenntnisakt in einer besonderen Art nachvollziehend leisten, in der Übersetzung von einer Sprache in die andere, im musikalischen und schauspielerischen Nachgestalten.

So systematisierend dies alles klingen mag, so sehr wird es am lebendigen Beispiel, an den großen Namen vor allem der deutschen Geistesgeschichte von Schleiermacher bis Spranger, Wach und Litt belegt, einen Hofmannsthal und Rilke, Pfitzner und Furtwängler, einen Ihering, einen Wölfflin nicht zu vergessen. Kein einzelner Fachrezensent wird der gesamten Fülle des hier Gebotenen gerecht werden können.

Wir wenden uns dem fünften Kapitel zu, in welchem wir das Kernstück des ganzen Werkes zu erkennen meinen: „L'interpretazione tecnica in funzione storica". Vielleicht ist die Bezeichnung „technisch" für unseren Sprachgebrauch irreführend. Der Verfasser hat einen Terminus Schleiermachers verwendet und versteht ihn in dem jener Zeit so naheliegenden morphologischen Sinn. Hier sieht er sich den Gestalt gewordenen, in immanenten Strukturen sich äußernden Objektivationen des Geistes gegenüber, wie sie auch Droysen erahnt und umschrieben, mit „sittlichen Mächten" erfüllt und als Spiegelungen der Transzendenz verehrt hat. Betti greift auf die in seiner Typenliste schon berührte rekognitive Erfassung der Kategorie der Totalität zurück. Es geht um ein Bloßlegen und Nachkonstruieren des inneren Gefüges, wie dies etwa die künstlerische Stilgeschichte versucht. Naturgemäß stellen sich nunmehr noch viel dringlicher die bei der historischen Methode schon angeschnittenen Fragen einer möglichen Geschichtslogik einerseits und einer Entwicklungsgesetzlichkeit von Sehweisen und zeitbedingten Auffassungen andererseits, handelt es sich doch jetzt um die Erfassung der historischen Individualität als eines „Zusammenhanges des Sinnes", wie sich Simmel ausdrückte, und in echter Gegenüberstellung zum Betrachter. Wieder erweist sich Droysen als der fruchtbarste Anreger, ja ein Leitmotiv seiner „Historik"

wird ausdrücklich bejaht, nämlich sein Glaube an Entelechien, an zunehmende geistige Intensivierung bis zum Entstehen eigengesetzlicher geistiger Ganzheiten, an Ausgestaltung nicht nur von individuellen historischen Persönlichkeiten, sondern von Kulturindividualitäten. So empfiehlt sich eine Technik des Erkennens, die in hohem Maß auch die Mittel der Analogie verwendet und dem Aufbau einer „inneren Form" zustrebt. Kunststile, Denksysteme, Rechtsstrukturen, Wirtschaftsorganismen, Sozialgebilde können erschlossen werden. Gestalt begegnet dem Gestalter, der sich in wohlbedachte kritische Selbstzucht nimmt.

Damit sind wir in den Spuren Droysens über den Altmeister doch zugleich hinausgeführt und späteren erkenntnistheoretischen Bemühungen gegenübergestellt. Betti macht sie am deutlichsten faßbar in seinen Ausführungen über die soziologische Methode, soweit sich diese seiner idealistischen Grundhaltung zuordnen läßt. Wiederholt hatte er schon Max Webers Vorschlag des Idealtypus herangezogen; so vorsichtig er gegenüber voreiligen Abstraktionen ist, so wendet er sich doch entschlossen gegen einen mutlosen „atomistischen Historismus". Hermeneutische Grundbegriffe für Strukturanalysen müssen und können gewonnen werden, sie werden den Forscher davor bewahren, sich auf ein bloß idiographisches Verfahren zu versteifen. Es gilt, auch über die Umweltsanalysen hinauszudringen, wie sie im Zusammenhang mit biologischen Schulrichtungen gepflegt werden, man sollte sich der über die jeweiligen Zeitbedingungen hinausgreifenden Vergleichsmöglichkeiten bewußt werden. Entsprechungen von Tatbeständen können auf Sinnentsprechungen hindeuten, das Kontinuitätsproblem ist nicht an eine chronologische Abfolge gekettet, an der Kohärenz erweist sich die fruchtbare Macht der Analogie für das Erkennen wie für das Handeln. So ist auch der Satz von Nicolai Hartmann zu verstehen: „Der Typus ist nicht das Gesetz, nach dem wir angetreten, er ist eher noch eines, in das wir eingetreten oder durch die Lebensverhältnisse hineingedrängt sind."

Mit Droysen bekennt sich Betti zum objektiv nachweisbaren Vorhandensein richtunggebender ideeller Kräfte, auch wenn sich der Handelnde ihrer meist nicht bewußt ist. Er kann in Croces Geschichtsauffassung von Gedanke und Tat nur eine ichbezogene Einseitigkeit sehen, er stimmt gegen einen derartigen Solipsismus das hohe Lied des ethischen Charakters alles Forschens an. Sein Werk klingt aus in einem Preis der Unerschöpflichkeit des objektiven Geistes, der eben die Vielzahl von Verstehensmethoden entspricht. Das Vergängliche ist unverlierbar, es unterliegt nicht der Willkür des Stärkeren, die sich an seine Stelle setzt, sondern besitzt eine Eigengesetzlichkeit, die jederzeit historisch bewußt gemacht und derart wieder ins Leben gerufen werden kann. Ein selbstmörderischer Relativismus, wie er sich in der modernen Wissenschaft so leicht ausbreitet, kann in wahre Humanität und Toleranz verwandelt werden: darin liegt der tiefste Sinn hermeneutischer Bemühungen.

Auch Droysen war erfüllt von dem Hochziel einer „Erziehung des Menschengeschlechts". Er verband damit den protestantischen Glauben an den heilsgeschichtlichen Weg, den der abgründige erbarmende Gott mit seinen irrenden Geschöpfen vorhat. Über die Schwelle zur christlichen Transzendenz hat ihn Betti, der sich der begrifflichen Grenzsituationen genauer bewußt bleiben will, nicht begleitet. Statt der glühenden Beschwörung des Johanneischen Logos, die den deutschen Klassiker in seiner

Eigenwüchsigkeit kennzeichnet, begegnet bei ihm das distanziertere Vertrauen auf die Menschennatur, die einen unverlierbaren Bestandteil des geistigen Kosmos bildet. Man mag an dem Unterschied, der sich hier zeigt, einen Säkularisierungsprozeß ablesen, der sich gerade im Bereich der seither vergangenen hundert Jahre wissenschaftlichen Denkens abspielte. Daß jedoch die Spannung zwischen Glauben und Wissen, die wohl das innerste schöpferische Geheimnis der abendländischen Kultur bleibt, nach wie vor nicht erloschen ist, dafür bildet das Nachleben Droysens im Betti'schen Werk die schönste Bestätigung. Die Probe darauf, wie viel von seinen Einsichten in den Stürmen unserer Zeit sich lebendig erhalten konnte, wird in einer Weise vorgeführt, wie sie wohl nur dem von außen der deutschen Geistesgeschichte liebevoll zugewandten Betrachter möglich ist. Betti weiß selbst am besten, wie sehr dies Verpflichtung bedeutet, die weit über die theoretischen Erörterungen, zu denen sein Werk naturgemäß auffordert, hinausweist. Er hat seinen beiden Bänden eine Abhandlung in deutscher Sprache vorausgeschickt, die als Beitrag zur Festschrift für Ernst Rabel 1954 bei Mohr-Siebeck erschienen ist. Sie trägt den Titel „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre" und ist vor allem für die rechtsgeschichtlichen Ausführungen des Hauptwerkes und für manchen eingehenderen Literaturhinweis ergänzend heranzuziehen. Daß er aber diese Schrift mit dem Untertitel „Ein hermeneutisches Manifest" versehen hat, bezeichnet ein persönliches Credo, aus dem nicht nur der noch so universal gebildete Gelehrte, sondern der ganze Mensch spricht.

Versuche und Untersuchungen zur Autobiographie bei Rather von Verona

von Hans Martin Klinkenberg

I

Kein Autor des 10. Jahrhunderts hat den Historikern neben dem Verfasser des Polypticums so viele Schwierigkeiten bereitet wie Rather von Verona. Was dieser Niederlothringer gedacht und niedergeschrieben hat, erscheint so außerordentlich, daß A. Hauck Vergleichbares weit aus der Neuzeit herholen zu müssen glaubte und diesem „Genie der Reflexion" etwas „Aufklärerisches" zuschrieb[1]. Dieser gewagte Vergleich sollte allerdings nur einen Teil von Rathers Denken treffen. Im ganzen rühmte Hauck mit Recht, wie schon vor ihm A. Vogel[2], an Rather eine erstaunliche Bewußtheit, eine in der Literatur des frühen Mittelalters ganz ungewöhnliche Hinwendung des Geistes auf sich selbst. Was literarisch daraus entstand, war Autobiographie.

Nun lenkt der gerade erschienene vierte Halbband von Georg Mischs Geschichte der Autobiographie[3] abermals die Aufmerksamkeit auf Rather, nachdem auf die große und noch nicht überholte Ratherbiographie Vogels und auf Haucks Bemerkungen bereits eine Reihe neuer Untersuchungen gefolgt war und Fritz Weigle die Briefe Rathers kritisch ediert hat[4].

130 Seiten hat G. Misch an die Darstellung der Autobiographie bei Rather gewandt. Wenig Wichtiges steht in Rathers Schriften, das von

---

[1] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 3, S. 293.

[2] A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert, 2 Bde., Jena 1854.

[3] Zweiter Band, zweite Hälfte, Frankfurt a. M. 1955. Kurz vorher erschien G. Misch, Studien zur Geschichte der Autobiographie, Nachr. d. Ak. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1954.

[4] Die neuere Literatur über Rather: B. Schwark, Bischof Rather von Verona als Theologe, Diss. theol. Bonn 1915, eigens Königsberg 1916. — A. Adam, Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona, Freiburger theol. Stud. 31, 1927. — G. Pavani, Un vescovo belga in Italia nel secolo X. Studio storico-critico su Raterio di Verona, Turin 1920. — G. Monticelli, Raterio vescovo di Verona, Mailand 1938. — Alle diese Untersuchungen fußen auf der Edition der Werke Rathers, die die Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini besorgt haben (abgedruckt bei Migne, PL 136). Nach dem Kriege erschien dann die kritische Ausgabe der Briefe Rathers von Fr. Weigle (Monum. Germ. hist., Briefe der deutschen Kaiserzeit, Bd. 1, 1949), zu deren Vorbereitung wohl eine Reihe von Untersuchungen Weigles gehören, die unser Vorhaben jedoch nicht berühren (Verzeichnis siehe in der Literaturliste in der Einleitung zur Edition).

Misch nicht hervorgehoben worden wäre. Und doch entgleitet die Persönlichkeit Rathers dem Leser immer wieder im gleichen Augenblick, da er sie fest ins Auge fassen und sich einprägen will. Misch selbst gibt eine Erklärung dafür. Rathers autobiographisches Schrifttum sei „ein frappierendes Zeugnis für das Gegenstück zu einer organischen Einheit des individuellen Lebens, die an ein unverwechselbares Organisationszentrum gebunden ist. Diese Ungeschlossenheit des persönlichen Daseins entspricht jenem Fehlen der ethischen Energie der Selbsterkenntnis, das wir auch wieder nicht moralisch nehmen und aburteilen, sondern historisch verstehen möchten; denn es dürfte sich aus der Gewohnheit erklären, das eigene Innere in der Form buchmäßig festgelegter Erfahrungen und Lehren zu besitzen und auszusprechen. All das schließt sich zusammen zu der Schranke des Persönlichkeitsbewußtseins, auf die wir hier an einem Höhepunkt der frühmittelalterlichen Selbstdarstellung stoßen" (S. 650).

Wenn wir Misch recht verstanden haben, zeigt sich also in Rathers Autobiographie ein aufgelöstes Individuum, ein schillerndes, desorganisiertes, vielteiliges Ding — genauer: das desorganisierte Selbstverständnis eines Menschen trotz ihm eigener hoher Reflexionskraft.

Aber: hat bei Rather wirklich „ethische Energie der Selbsterkenntnis" gefehlt, oder mangelt seiner Ideenwelt die Aufforderung, sich selbst zu erkennen? Rather war Mönch, war Benediktiner, und als solcher durch die im Kloster des 10. Jahrhunderts am häufigsten gelesenen Schriften — die Regel Benedikts und Gregors d. Gr. Moralia — auf nichts mehr hingewiesen als auf die Erforschung seiner selbst mit dem hohen Ziel des ewigen Lebens. Daß diese ethische Forderung auf Rather in stärkster Weise gewirkt hat, ist nicht zu bezweifeln. Es verschiebt sich also, so scheint uns, die Frage vom Ethos auf die literarische Absicht. Wollte Rather sich in seinen Schriften demaskieren? Man wird diese Frage kaum bejahend beantworten können.

Ob sodann die Gewohnheit, das eigene Innere in der Form „buchmäßig festgelegter Erfahrungen zu besitzen und auszusprechen" die „ethischen Energien der Selbsterkenntnis" hemmt, scheint uns nicht sicher, wenn man die Umstände der Zeit betrachtet. Im 10. Jahrhundert hatte man von sich aus noch keineswegs den Ansporn und die Fähigkeit zur Selbstbetrachtung erreicht, die die ältere asketische Literatur, wenn auch noch so schematisiert, nahebrachte. Diese Literatur konnte also noch weiter führen, als man damals war. Auch hat es sich bei den „buchmäßig festgelegten Formen" nicht um einen reinen Formalismus gehandelt. Gerade die von Gregor d. Gr. gelehrte Art der Selbsterkenntnis in der Gewissenserforschung möchten wir für ein starkes Gegengewicht

gegen einen solchen Formalismus halten, indem sie nämlich nicht bei der Frage nach der Sünde an sich stehen bleibt, sondern — tiefer — stets nach dem Motiv des Sündigens forscht. Selbstverständlich gibt es auch bei Gregor einige wenige und sehr stark betonte, daher schematisierende Leitgedanken — wir werden darüber handeln —, jedoch muß das kein außerordentliches Hindernis für das Selbstverständnis sein. Es erhebt sich zudem die Frage, ob Selbsterkenntnis überhaupt ohne etwas „buchmäßig Festgelegtes", ohne einen außerhalb des eigenen Ich stehenden überindividuellen Maßstab möglich ist. Auch die Vorstellung vom „organischen Individuum" ist doch eine buchmäßig festgelegte, von außen hergeholte und zur Norm gesetzte Analogie. Übrigens hatte das Mittelalter eine ähnliche Vorstellung: Der Mensch als Mikrokosmos, analog zum „Organismus" der Sternenwelt. Eine zweite Vorstellung der „Organisation" des Menschen war die vom führenden Geist und dem geführten Körper in der geist-leiblichen Einheit des Menschen. Der Gedanke der Askese ruht darauf. Diese Ideen, bei welchen man von Desorganisation des Persönlichkeitsverständnisses nicht reden kann, herrschten auch zu Rathers Zeit. Sollte der Mönch und Bischof Rather allen diesen organisierenden Vorstellungen in seinem Denken ausgewichen sein? Es handelte sich ja nicht nur um erstarrte Formeln, sondern um lebendige geistige Kräfte, die in den Formeln erscheinen. Dabei kann man sogar sagen, daß das christliche Bild vom Menschen, das Rather in sich aufgenommen hatte, ein ganz ausgeprägtes, unverwechselbares Organisationszentrum für den einzelnen Menschen postulierte, nämlich durch die unübertragbare Verantwortlichkeit des geschöpflichen Gotteskindes vor dem persönlichen Gott, der die einzelne menschliche Person nach ihrem unverwechselbaren Maß begnadet, verwirft oder zu sich erhebt, zu dem das Individuum im Gebet wie Person zur Person spricht. Es gibt also nicht wie in der griechischen Philosophie das Aufgehen des Individuums im Allgemeinen. Selbst die *unio mystica* löst nach christlicher Auffassung die Persönlichkeit des Aufsteigenden nicht auf, und die Lehre von der Auferstehung des Leibes unterstreicht die Würde der einzelnen Person auf das stärkste. Noch einmal die Frage: War Rather von alle dem so weit entfernt? Gab es für ihn keinen klaren Maßstab, an dem er sein eigenes Ich als auf einen bestimmten Punkt bezogen gemessen hätte, so daß er sich selbst desorganisiert erscheinen mußte, als ein Verwechselbares dazu statt eines unwiederholbar Einmaligen? Mit dieser Frage verbindet sich sogleich die schon berührte andere, inwieweit Autobiographie — nicht nur bei Rather — neben Selbstobjektivierung in sich notwendig oder zeitweilig durch gewisse Umstände bedingt Selbststilisierung und damit Typisierung werden muß. Ein erkenntnistheore-

tisches und ein historisches Problem am gleichen Gegenstand eng beieinander. Das scheint bei Misch zu wenig beachtet.

Aber hier gehen wir nicht weiter, da es nicht unsere Absicht ist, über Autobiographie allgemein zu handeln. Wir haben auch nicht vor, vom Allgemeinen her das Besondere an Rathers Autobiographie zu klären, sondern den umgekehrten Weg zu gehen, nämlich bei Rather von den offen liegenden und mehr äußerlichen Dingen zum Komplizierteren, und von dort aus weiter zu allgemeineren Aussagen über Rathers Autobiographie vorzudringen. Dieses Verfahren scheint unumgänglich. Es steht nämlich, wie wir schon oben andeuteten, durchaus nicht fest, daß Rather wirklich Autobiographie als Selbstobjektivierung schreiben wollte. Wir wissen recht viel über die Entstehungsgeschichte einzelner Werke Rathers, und doch scheinen vielfach vorgefaßte Meinungen über das, was Rather gewollt haben müsse, den Weg zur Wirklichkeit zu versperren. Um das wichtigste Beispiel zu nennen: War der Dialogus confessionalis wirklich der Versuch einer sich selbst objektivierenden Selbstbesinnung nach dem Lütticher Mißerfolg? Wir finden wenig, was diese Meinung stützen könnte, mehr, was an ihr zweifeln läßt.

II

Zwei Schriften Rathers sind vor allen anderen ungewöhnlich: Sein Dialogus confessionalis[5] und seine Qualitatis coniectura[6]. Beide sind voller Selbstkritik Rathers, prüfen und tadeln seine innersten Absichten und Neigungen, sind aber voller Angriffe gegen andere, satirisch oft in Darstellung und Formulierung, außerordentlich bewegt im Wechsel der Gedanken, Bilder und Szenen. Rather selbst hat einmal in der Qualitatis coniectura auf den Dialogus confessionalis als die bessere Beschreibung seiner selbst hingewiesen. Dort müsse nachlesen, wer ihn kennen lernen wolle[7]. Wie weit es Rather dabei ganz ernst meinte, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls ist der Dialogus confessionalis auch in unseren Augen der beste Zugang zu Rather, so daß wir uns ihm vor allem zuwenden wollen.

Aus der Entwicklung, die das Urteil über den Dialogus confessionalis seit dem 18. Jahrhundert genommen hat, ersieht man einerseits die Schwierigkeiten, die dieses Werk dem Beurteiler bereitet, gewinnt man zum anderen erste Einblicke und kritische Fragen.

---

[5] PL 136,393—444, entstanden im Kloster Alna (Aulne) im Lütticher Sprengel nach Rathers Vertreibung aus Lüttich.

[6] PL 136, 521—548, entstanden während Rathers dritter Bischofszeit zu Verona.

[7] Qual. coni. c. 8, PL 136, 530 C: *Qui vult eum (sc. Ratherium) cognoscere, studeat librum confessionis illius totum perlegere.*

Die Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini, Herausgeber der Werke Rathers, urteilen über den Dialogus wie folgt:
Haec non vera et propria confessio esse videtur, sed confessionis nomine inusitata quaedam species censurae, cui fervidum et acerbius Ratherii ingenium ita indulgebat, ut non tam in alios quam in semetipsum identidem inveheretur. Hinc, dum sua describit crimina, aliena carpit. . . . . Apostrophae et invectivae, quibus dialogo insertis nonnullos acerbius proprio etiam quandoque nomine exagitat, nonne consilium a confessionis natura alienum declarant? [8]

In seiner so sorgfältigen Rather-Biographie ist A. Vogel von dem Urteil der Ballerini erheblich abgewichen. Seine Worte rücken den Dialogus confessionalis Rathers in die Nähe moderner Autobiographie: (In dem Kloster Alna) „ergriff ihn (Rather) aber ein Abscheu vor sich selber und ein Schauder vor dem Gerichte, das er durch einen reue- und glaubenslosen Genuß des Sakramentes über sich herbeiziehen würde. Er suchte mit der außerordentlichen Lebhaftigkeit seines Geistes sein ganzes sittliches Gewordensein vor sich zu entwickeln, um alles Ernstes anzufangen, seinen traurigen Zustand zu büßen und zu überwinden. Aber er wurde sich nicht objektiv, ... Da ging er an die schriftliche Abfassung seiner Beichte“ [9]. „Besonders der Anfang (des Dialogus) und mehr noch das Ende sind einem gewaltigen inneren Drange entsprungen und werden als höchsteigentümliche Ergüsse einer beichtfertigen Seele stets Beachtung verdienen. Die Form des Gesprächs zwischen dem Beichtenden und dem Beichtvater hat ihren Grund in der lebhaften Art Rathers, sich selbst und Anderen die Gegenstände seiner Betrachtung vorzuführen. Er scheint dabei eine bestimmte Person im Sinne gehabt zu haben, oder er hat individuelle Züge erdichtet, um den Dialog dramatischer zu machen. Das Letztere glauben wir nicht, weil das Mittel zu sparsam und zufällig angewandt wäre. In jedem Falle haben wir uns diese zweite Person außer dem Kloster Alna und doch in einer nahen Beziehung zu Alna und in einem häufigen Verkehr mit diesem Kloster, endlich in einer über den Abt von Alna erhobenen Stellung zu denken. Wir bringen deshalb den unglücklichen Erluin, der damals als Abt von Lobach strenges Regiment führte, in Vorschlag und sind der Meinung, daß außer Erluin nur Gerhard von Brogne zur Wahl kommen kann. . . .“ [10].

Entgegen dem Urteil der Ballerini tritt also nach Vogel die Absicht der Invektive im Dialogus zurück. Vogel erwähnt sie nicht mehr. Die

---

[8] Admonitio der Ballerini zum Dial. conf., PL 136, 393 f.
[9] A. Vogel, Ratherius von Verona, Jena 1854, Bd. 1, S. 226. Die Darstellung dieses Vorganges ist von Vogel nicht im Einzelnen belegt worden.
[10] Vogel, l. c. S. 227 f.

Form des Dialoges entspringt nur der lebhaften Art Rathers. Die angeredete Person, für die Vogel zuerst Namen in Vorschlag brachte, ist nur literarische Zutat, aus der Sache nicht notwendiges Element der Schrift.

A. Haucks Urteil geht nicht weit über das Urteil von Vogel hinaus[11]. Auch er sieht in Rathers Dialogus ein Selbstbekenntnis von höchster Individualität und Konsequenz. Die Person des Gesprächspartners wird nicht mehr erwähnt. — Eine Folge der Vogel'schen Beurteilung. — Dafür erinnert Hauck an die Confessiones des Augustinus, mit welchen Rathers Dialogus einiges gemeinsam, mehr freilich noch Unterscheidendes habe.

Manitius in seiner Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters fußt bei seinen Ausführungen über Rather weithin auf Hauck und Vogel[12]. De Ghellinck folgt auf gleichem Wege[13]. G. Monticelli hat sich wie sein italienischer Vorgänger G. Pavani an Vogel und Hauck gehalten, zusätzlich aber das Verhältnis von Dialogus confessionalis und Confessiones bestimmt: „Le confessioni di Agostino segnano una svolta decisiva: l'eroe abbandona la vita dei sensi e sviluppa maestosamente la spiritualità della sua infanzia, tenuta viva per la sua anima dalla condotta materna; la confessione di Raterio è una sosta, dove il passato, in un momento propizio, lo assale con violenza terribile“[14].

Was an diesen Beurteilungen auffällt, ist die wachsende Tendenz, die Person des Gesprächspartners im Dialogus confessionalis auszuklammern, die Invektiven gegen andere gering einzuschätzen und somit den Dialogus confessionalis zum reinen Selbstgespräch zu machen. Während die Ballerini noch daran Anstoß genommen hatten, daß Rather seine *„confessio“* zu Angriffen benutzte, und daher an der Absicht der *confessio* überhaupt zweifelten, neigen die späteren Beurteiler in steigendem Maße dazu, ohne Rücksicht auf die Gestalt des Werkes den Dialogus der Selbstbeschreibung Augustins oder gar der modernen psychologisierenden Autobiographie nahezurücken: Rather wurde sich selbst nicht objektiv. Da ging er an die Niederschrift seiner Beichte. . . . . .

---

[11] Kirchengesch. Deutschl. Bd. 3, S. 289 ff.

[12] M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2, S. 43. Selbsterforschung und Selbstkritik seien die Motive dieser Schrift und sie habe ihre Form nur einem Kunstgriff des Autors zu verdanken. Rather vermeide bei seiner Selbstdarstellung jedes Schema und erscheine „in diesem Werk fast mehr denn in anderen als eine durchaus individuelle Natur“.

[13] Jos. De Ghellinck, Littérature latine au moyen-âge, Paris 1939, Bd. 2, S. 35: „Revenu à Aulne près de Lobbes il y écrit son Dialogus confessionalis, autoscopie morale d'un impitoyable pessimisme, car ce lutteur a des moments de dépression intime étonnante.“ Eines der besten Urteile über den Dialogus!

[14] G. Monticelli, Raterio vescovo di Verona, Mailand 1938, S. 189 f. — G. Pavani, Un vescovo belga in Italia nel secolo X, Turin 1920.

G. Misch hat die ganze Fülle von Bemerkungen und Anregungen, die ihm die ältere Literatur entgegenbrachte, in seiner sorglichen Art aufgenommen und durch eigene Beobachtungen verfeinert und vermehrt. In seinem Urteil folgt er der erwähnten Tendenz seit Vogel. Für Misch ist der Dialogus confessionalis eine mit literarischen Fiktionen lebhaft gemachte Selbstanalyse Rathers. Den späteren, „mehr psychologisch eingestellten Forschern" gibt er vor den Ballerini den Vorzug[15], und er zitiert Monticelli: „Durch den Nebel, der Rathers ruheloses Wesen umgibt, fallen äußerst lebendige Strahlen des Lichts, die uns seine Seele ganz so, wie sie wirklich war, sehen lassen"[16]. Der Dialogus confessionalis sei tiefem religiösem Drange entsprungen und Zeuge von Einkehr, gar innerer Umkehr Rathers nach dem Lütticher Mißerfolg im Kloster Alna[17]. Dieses „innerlich gerichtete Werk"[18] ziehe nach Art der Diatribe den Leser mit ins Spiel[19], so daß es der Form nach Dialog wird, ohne aber dem Dialogpartner eine wesentliche Rolle zukommen zu lassen. Vogels Vorschlag, in dem Partner eine bestimmte Person, etwa Gerhard von Brogne oder Erluin (damals Abt von Lobbes) zu sehen, wird nicht in Erwägung gezogen. Alle Anspielungen Rathers auf bestimmte Personen oder Ereignisse seiner Umgebung seien Kunstgriffe, welche die Selbstschilderung beleben sollen, ohne daß ihnen wesentliche Bedeutung zukäme. Die erwähnten Begebenheiten brauchen nicht einmal wahr zu sein. Zu den Kunstgriffen gehöre endlich auch die Form der Beichte, die übrigens, wie Misch genau sieht, durch Invektive, Satire und Ironie immer wieder gesprengt wird. Sicher ist nun vieles an der Gestalt des Dialogus literarischer Kunstgriff. Aber ist der Dialogus darum reine Selbstbeschreibung mit einer nur der Belebung dienenden um ihn herumgebauten szenischen Dekoration? Vogel scheint hier zu weit gegangen zu sein, und Misch ist hier auch in der Tat dem Urteil der Ballerini wieder einen Schritt entgegengekommen. Rathers Blick sei nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere gerichtet, — die *„censura"* der Ballerini! Misch aber scheint das im Gegensatz zu den Ballerini für eine formale Frage zu halten. Es handele sich um literarische Einkleidung, die „witzig"[20] etwa den Dialogus wie eine Komödie beginnen lasse[21]. Die Form der Beichte habe Rather nicht durchgehalten[22].

---

[15] G. Misch, l. c. S. 589
[16] Misch, S. 589. — Monticelli, l. c. S. 138
[17] Misch S. 590
[18] Misch S. 590
[19] Misch S. 595
[20] Misch S. 593 und 600
[21] Misch S. 599
[22] Misch S. 591 f.

An dieser Stelle scheint uns nun eine begriffliche Klärung nötig, wenn wir der Form und dem Inhalt des Dialogus näher kommen wollen. Misch spricht wie Vogel von „Beichte". Das aber ist eine leicht mißverständliche Übersetzung von „*confessio*", weil sie den weiteren Begriff von *confessio* nicht faßt. Unter Beichte versteht man gemeinhin die sakramentale Beichte. *Confessio* jedoch kann auch etwas anderes sein. Und wirklich haben wir es im Dialogus confessionalis nicht mit der Form der sakramentalen Beichte zu tun. Vielmehr meinte Rather jenes nicht sakramentale Gespräch über die Heiligung zwischen Mönchen, das auch bei den Benediktinern neben der offiziellen Konfeß vor Abt und Kapitel gebräuchlich war[23]. Literarisch hatte es längst seinen Niederschlag gefunden, etwa bei Cassian und Gregor d. Gr. Benedikt hatte es als Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen, in seine Regel (c. 46) aufgenommen. Es ist das Gespräch des schwankenden, noch nicht gefestigten Mönches mit einem älteren gefestigten *senior spiritualis*[24]. Diese Art des geistlichen Gespräches trifft Rather mit seinem Titel „Dialogus confessionalis" recht gut. Hier kann die Form lockerer sein als in der sakramentalen Beichte, wo hergebrachte Formeln, aber mehr noch die Heiligkeit der Handlung und der dem Priester gewordene göttliche Auftrag zu binden und zu lösen höchste Konzentration und Mäßigung verlangen.

Nun drängt sich uns folgender Gedanke auf. Die Hoheit des Beichtvaters in der sakramentalen Beichte, seine übernatürliche Gewalt läßt die Person des Priesters zurücktreten hinter sein Amt. Das aber ist bei dem *senior spiritualis* im mönchischen Seelsorgegespräch nicht der Fall. Dort sind es gerade die persönlichen Eigenschaften und Erfahrungen des Gefestigten, welchen sich der noch nicht gefestigte Mönch unterwirft. Die überlegene Persönlichkeit spielt folglich in dem Gespräch eine besondere Rolle. Vogel hatte das richtige Empfinden dafür, als er Erluin oder Gerhard von Brogne in Zusammenhang mit dem Dialogus Rathers bringen wollte. Wie nahe es aber auch liegen mag, an die beiden in Rathers Nähe lebenden monastischen Reformer zu denken, so läßt doch der Text des Dialogus nichts von einer besonderen Achtung Rathers vor seinem Gesprächspartner spüren. Rather hat sich keinem Überlegenen unterworfen. Man kann Vogels Vorschlag also nicht annehmen. Aber auch Misch hat wohl nicht recht, die Person des Gesprächspartners im Dialogus für unwesentlich zu halten.

---

[23] Misch kennt es, verwechselt es aber, wie mir scheint, mit der sakramentalen Beichte (S. 590 f.).

[24] Reg. Ben. c. 46, zitiert im Dialogus conf., PL 136, 425 B

Alle diese Überlegungen aber werden dem Leser des Dialogus nicht genügen. Rathers häufiger Umschlag vom Bekenntnis zum Angriff geht weit über die Lockerung hinaus, die dem mönchischen Gespräch gegenüber der sakramentalen Beichte erlaubt sein mag. Ist Rather schließlich doch über alle formalen Vorbilder so weit hinausgegangen, daß wir die Konzeption des Dialogus allein noch aus seiner Persönlichkeit, vielleicht aus seiner Skurrilität erklären können? Mußte nicht die Verkehrung der *confessio* in eine *increpatio* den Autor schärfster Verurteilung aussetzen, und hat er sich keine Rechenschaft darüber abgelegt, wo er doch sonst so sehr auf seine Verteidigung bedacht war? Und wenn wirklich der Dialogus confessionalis eine Selbstobjektivierung sein sollte, was haben dann die Invektiven in ihm zu suchen?

Fragen über Fragen, welchen mit allgemeinen Überlegungen nicht beizukommen ist. Wir suchen also im Folgenden nach einer Lösung der Probleme, die der Dialogus stellt, indem wir Rather wörtlicher nehmen, als es zuletzt geschehen ist. Wir fragen zuerst nach dem Hintergrund des Dialogus, nach der Umgebung Rathers zur Zeit der Abfassung dieser Schrift. Das Ziel dieser Frage ist die Möglichkeit zu prüfen, welche Bedeutung diese Umgebung Rathers für ihn selbst gehabt hat, als er den Dialogus schrieb. Wissen wir das, so werden sich von selbst weitere Fragen einstellen. Zunächst brauchen nur bekannte Dinge zusammengerückt zu werden.

III

Rathers Sturz in Lüttich war eine Niederlage Bruns von Köln gegen den Adel im Bistum Lüttich, der durch den Außenseiter Rather im Zaum gehalten werden sollte. Die Großen setzten schließlich einen der ihren als Bischof gegen Rather durch[25]. Rather wurde mager abgefunden mit der kleinen Abtei Alna im Bistum Lüttich. Man setzte also dem Konvent von Alna einen gestürzten, vom Lütticher Adel bisher bekämpften Mann vor, der über keinen Rückhalt mehr verfügte als über das leidliche persönliche Wohlwollen seines fernen Kölner Metropoliten.

Wie die Mönche von Alna ihren neuen Abt empfangen haben, wissen wir nicht. Jedenfalls hat der Friede nicht lange gedauert. Man dachte im Konvent sehr bald eigene Wege zu gehen, Wege, die der Regel Benedikts widersprachen, und zwar um so mehr, als sie gegen den Willen des Abtes eingeschlagen wurden. Zwei Episoden berichtet Rather im Dialogus selbst. Ein Mönch mit Namen Bonito ging hin und verteilte ohne Wei-

[25] Vgl. Ruotger, Vita Brunonis c. 38, ed. Irene Ott (MG Script. rer. Germ. N.S. X) S. 40 f. Dort auch die Literatur. Vgl. ferner Fr. W. Oediger, Regesten der Erzbischöfe von Köln, Bd. 1, Bonn 1955, S. 124 f., Nr. 397 und 401.

sung Rathers Wolle oder Wollstoffe aus Klosterbesitz an seine Mitbrüder[26]. Ein anderer — er hieß Oderadus — nahm 80 Pfd. Silbers aus Klostervermögen unter Zustimmung des Konventes ohne Wissen des Abtes und kaufte sich damit ein geistliches Amt, vielleicht die Abtswürde in einer kleineren Abtei[27]. Um die Klosterzucht war es also in Alna schlecht bestellt. Der Konvent konspirierte gegen den Abt, und dieser hatte nicht einmal mehr die Vermögensverwaltung fest in der Hand. Wir können nicht mit Misch glauben, das alles sei nur literarische Fiktion[28]. Vogel hat Rather wörtlicher genommen und zusätzlich die Situation in Alna historisch erläutert durch den Hinweis auf gleichzeitige Parallelerscheinungen in anderen Klöstern. Die Mönche von Alna schlossen sich jener allgemeineren Strömung an, die unter Verzicht auf die Regel Benedikts die Verwaltung des Klostergutes dem Abt abnahm und dem Konvent übertrug[29]. Der Konvent erstrebte vielleicht den Status eines Stifts.

Rather sah also wieder einmal seine Stellung gefährdet. Das nötigte ihn, sich zu verteidigen. Seine Mönche wiederum scheinen ihr Handeln damit gerechtfertigt zu haben, daß Rather selbst dem Klosterschatz 22 Pfund entnommen hatte, um seinen Herrn und Gegner, den Bischof von Lüttich, mit Geschenken zu ehren[30]. Die persönliche Absicht war kaum zu vertuschen. Auch waren der Abtei wohl bei einem Besuch hoher Lütticher Kleriker mit Gefolge große Kosten entstanden[31], so daß der Konvent versuchen mochte, durch Verteilung der Mittel einem ähnlichen Fall der Belastung des Klostervermögens vorzubauen. Möglicherweise hat man Rather im Zuge der Auseinandersetzungen mit seinen Mönchen nahegelegt, auf sein Amt zu verzichten und als einfacher Mönch in sein altes Kloster Lobbes zurückzukehren[32]. So war Rathers Stellung keineswegs beneidenswert, und wer ihn kennt, wird sich nicht denken können, daß er zu alledem geschwiegen haben sollte. Aber haben diese Ereignisse

---

[26] Dial. conf. c. 34, PL 136, 426 D: *Bonito namque tuus lanam iussu absque meo dispensasse fratribus fuerat nuntiatus, cumque ista et alia illegaliter hic accidere exaggerarem . . .*

[27] Dial. conf. c. 22. — Vgl. Vogel, Ratherius Bd. 1, S. 223 f.

[28] Misch S. 295, Anm. 256; der Name des Simonisten Oderadus und die Summe gehen hervor aus Kap. 34 des Dialogus.

[29] Vogel Bd. 1, S. 223 ff.

[30] Vogel Bd. 1, S. 225. Rather, Dial. conf., PL 136, 414 A und 416 B. Der ganze Komplex ist dargestellt in den Kapiteln 22 bis 35 des Dialogus (col. 410—418).

[31] Misch S. 622 f.

[32] col. 419 A: *Enitar, inquam, si Deus adiuvat, sed non ut malevolentia mei praesentiam fastidientium . . . . . exoptat. Enitar tamen, non vero gressibus corporis a Deo receditur aut propinquatur, sed mentis.*

von Alna und Rathers unerquickliche Lage einen Einfluß auf die Konzeption des Dialogus gehabt?

A. Vogel hat der Meinung Ausdruck verliehen, der Dialogus stelle Rathers ganzes sittliches Gewordensein dar. Misch hielt nach dem Vorgang von Hauck den Dialogus für eine Selbstdarstellung mit eingestreuten Invektiven. Rather selbst begann seinen Dialogus anders (was freilich Misch als ausschmückende komödienhafte Szene auffaßt)[33]: „Da du mit tödlicher Neugier darauf erpicht bist, meine Schandtaten zu kennen, während du die eigenen unterschlägst, . . . so will ich dein Verlangen befriedigen und dir solch unerhörte Taten . . . von mir selbst berichten, daß ich dir mit meinen Verbrechen eine solche Last aufbürde, daß du, wenn du keine eigenen hättest, in dieser Fastenzeit genug zu beweinen hast . . ."

Wäre der Angeredete jeder beliebige Leser, so wäre die Bemerkung „in dieser Fastenzeit" (wohl 955) doch merkwürdig. Liest man aber bald darauf Rathers Mahnung an seinen Dialogpartner, er möge sich nicht um die anderen Orte und deren finanziellen Ruin bekümmern, die Rather einmal anvertraut waren, sondern solle sein Augenmerk „auf diesen hier", also auf Alna richten[34], so wird aus unserem Aufmerken doch ernstlicher Zweifel. Der Gesprächspartner muß doch wohl jemand sein, der die Verhältnisse von Alna und Rathers dortige Rolle kennt, und der an der *„substantia"* von Alna interessiert ist. Gleichzeitig müssen wir zweifeln an der These Vogels, der Dialogus solle nach dem Plan des Autors dessen ganzes sittliches Gewordensein darstellen. Auch Monticellis Meinung, der Dialogus sei ein Innehalten Rathers (sosta), bei dem ihn plötzlich seine Vergangenheit überfalle, will nicht recht zu Rathers Aufforderung an seinen Partner passen. Vielmehr begrenzt Rather sein Thema örtlich und zeitlich genau durch den Hinweis auf Alna, d. h. auf die dortige Situation in der Fastenzeit 955. Was Rather damit berührt, tritt aber keineswegs im weiteren Verlauf des Dialogus in den Hintergrund, sondern Rather intoniert gleichsam schon zu Beginn ein Thema, das von Kapitel 22 an geradezu Hauptthema sein wird: Die Auseinandersetzung zwischen Abt und Kapitel. Rather zielt also schon zu Beginn auf seine Gegner; wer aber die Verhältnisse von Alna nicht kennt, kann das nicht verstehen. Unsere Meinung, daß der Angeredete nicht jeder beliebige Leser sein kann, verstärkt sich sodann, wenn wir lesen, wie Rather sogleich zu einem sehr scharfen Hieb auf den Angeredeten ausholt, mit

---

[33] Dial. conf., col. 394 B, dazu Misch S. 599

[34] col. 396 B: *De locis provisioni meae commissis eorumque dilapidatis substantiis animabus neglectis ne, rogo, interroges: istum solummodo vide et coniecturam de eo cape.*

dem er einen beliebigen Leser gar nicht treffen könnte: „Da du mit tödlicher Neugier darauf erpicht bist, meine Schandtaten zu kennen . . ., so sehr, daß du bereits eine davon mit Gewalt unter Zumutung von Eidbruch aus einem gewissen Jemand herausgepreßt hast, so will ich dein Verlangen befriedigen . . ." [35].

Hier klingt Augustinus an: *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam!* [36]. Aber Rathers Satz verbindet das mit der Verurteilung einer individuellen Tat und überschreitet die Grenzen einer allgemeinen Sentenz so weit, daß nur ein bestimmter Angeredeter gemeint sein kann. Aus diesen Beobachtungen entsteht unser Interesse nachzuforschen, wer dieser Mann war. Erscheint er noch an anderen Stellen des Dialogus confessionalis? Welche Bedeutung hat er im Zusammenhang des Ganzen?

IV

Der Angeredete des Eingangs, der beschuldigt wird, einen Eidbruch erpreßt zu haben, um etwas über Rather zu erfahren, erscheint später in den Kapiteln 5 und 25 wieder [37]. An keiner der beiden Stellen wird das schon im Anfang so sorglich gehütete Geheimnis des *unum facinus* gelüftet. Einen bestimmten Gesprächspartner, und nicht einen beliebigen Leser, erkennt man auch in Kapitel 11. Dort spielt Rather auf einen in dunkle Vergleiche gehüllten Vorgang an und fügt hinzu, dieser Vorgang betreffe seinen Gesprächspartner besonders. Der Angeredete wird dabei als alt bezeichnet [38]. Der Dialogpartner von Kapitel 22 erhält später die gleiche Signatur des Alters mit dem Zusatz, daß er ein Mönch sei [39]. Ohne Zweifel meint Rather dort einen anderen Menschen und nicht sich selbst. Im Folgenden häufen sich dann die Anspielungen auf eine konkrete Situation, worauf abermals der Gesprächspartner allem Anschein nach als alt bezeichnet wird [40]. Das Alter verbindet also die Angeredeten der Kapitel 11 und 22.

---

[35] PL 136, 394: *Quia enim curiositate mortifera tuis neglectis mea nosse adeo desiderasti facinora, ut periurio suaso nuper a quodam vi extorseris unum . . . . . volo te hoc desiderio satiare.*

[36] Confessiones 10, 3

[37] col. 397 B, 417 A

[38] col. 400 A: . . . *ob tuum anilem fastum* . . .

[39] col. 410 D f.

[40] col. 411 BC: *O autem utinam ita saltem vobis vestra aliquoties ut mihi, dum haec scribo, mea clarescerent peccata! nam et alacritatem, credo, pauxillum reprimerent nostram et desiderium ab his quantocius evadendi praestarent, otiositatem quoque desidia torpentium compescerent, praecipue quibus amplius competeret priorum vel senum, quibus maximum noveris imminere ut mihi quoque, quod Deus avertat, periculum.*

Ferner enthält Kapitel 22 auch einen Rückgriff auf Kapitel 1[41]. Rather erinnert nämlich an sein zu Beginn erläutertes Vorhaben (Perfekt *„malui"!*), seinen Gegner mit seinen eigenen (Rathers) Sünden zu belasten, statt, wie nun hinzugefügt wird, des Gegners Verfehlungen aufzuzählen. Das heißt: Rather sieht in Kapitel 22 den gleichen Mann vor sich wie in Kapitel 1. Außerdem ist gesagt, daß Rather es in der augenblicklichen Situation für das Normale hält, seinem Gegner eine Standpauke zu halten. Rathers Selbstbezichtigungen werden also nur stellvertretend vorgebracht für eine Invektive.

In Kapitel 26 wird dieser Rückgriff auf Kap. 1 wiederholt: . . . *non enim promisi tibi cuncta, quae noveram, dicere, sed meis te criminibus onerare*[42]. Auch hier bleibt also die den Eingang bestimmende Bezugnahme auf eine bestimmte Person erhalten, d. h. auf jenen *periurus*, der ein Gegner Rathers war, nach Ausweis von Kap. 22 ein alter Mönch. Wir finden also die Bezugnahme auf ihn, der zugleich Dialogpartner ist, in den Kapiteln 1, 5, 22, 25, 26 und vielleicht auch in Kap. 11, wovon allerdings eigens zu handeln ist.

Über diesen alten Mönch und *periurus* läßt sich noch mehr sagen. In Kap. 22 wird geschildert, wie Oderadus Geld aus dem Klosterschatz genommen und sich damit ein Amt erkauft hat. Dabei wirft Rather seinem Gegenüber vor: *Fecit, quod tu ante scivisti quam ego*[43]. In Kapitel 23 muß sich der gleiche alte Gesprächspartner den Vorwurf gefallen lassen, gegen seine Pflicht gehandelt zu haben, die darin bestand, die Tat zu verhindern und Oderadus auf den rechten Weg zurückzuführen[44]. Diese Unterlassung komme einer Gottesleugnung gleich. In Kapitel 24 erhält der Gesprächspartner den gleichen Tadel wegen *negatio Dei*[45]. Er ist also auch hier jener alte *periurus*. Schließlich wirft Rather auch in Kap. 11 seinem Gesprächspartner *negatio Dei* vor.

Die Beziehungen zwischen den Dialogpartnern der einzelnen Kapitel gehen aber noch weiter. Der Dialogpartner von Kap. 1 war für uns greifbar geworden durch die Worte: . . . *a te de isto uno deprehensus* . . .[46].

---

[41] col. 411 A

[42] col. 419 AB

[43] col. 412 A

[44] col. 415 A: *At verecundabar, respondes, pro reverentia senectutis. Mentiris, certe, mentiris et teipsum decipis; non enim senectutem, sed magis superbiam in illo venerabaris, quod erat . . . . diabolum adorare. . . . . Considera, quaeso, ignaviam tui et timiditatem. . . . . Negasti quippe Deum, dum illi pepercisti, negasti.* — Vgl. col. 412 A: *Fecit, quod tu ante scivisti quam ego.*

[45] col. 416 A: *Perpende, rogo, perpende, qui festucam de trabe conabaris heri eicere, et negationem Dei et adorationem diaboli nulli amplius praesumas aequare moneo crimini.*

[46] col. 417 AB

In Kapitel 37 läßt Rather seinen Gegenspieler unter Anklang an Kapitel 1 den Spieß herumdrehen: *Nam ut tibi vicem rependam, quia videlicet cum tua narrare ut praetendebas proponeres crimina, a meis coepisti, in tuis desinam ego*[47]. Der alte Mönch und *periurus* spricht hier wieder, der wenig später mit Bezug auf Kap. 1 und 25 hinzufügt, Rather rede nur aus Furcht, er möchte ausplaudern, was er wisse[48]. Den gleichen Gedanken hatte bereits der Gesprächspartner von Kap. 36 ausgesprochen[49], so daß auch Kapitel 36 und 37 den gleichen Partner vor Augen haben wie die oben aufgeführten.

Noch einmal müssen wir das Kapitel 22 bemühen, nachdem in einer so großen Anzahl von Kapiteln der gleiche Dialogpartner festgestellt ist durch die Verzahnung seiner Signaturen, denn dieses Kap. 22 gibt genaueren Aufschluß über diesen Mann. Unvermittelt springt Rather dort von der Anrede im Singular (*tu*) in den Plural (*vos*). Diese Mehrzahl zu ermahnen nennt Rather seine Pflicht. Der Partner fühlt sich durch Rathers Worte angegriffen und zählt sich in seiner Erwiderung dieser Mehrzahl zu: *me, imo nos omnes acriter rodis*[50]. Nun wird Rather für uns deutlicher: . . . *vos mihi qui estis commissi* . . . Im Zuge dieser Gesprächsphase folgt dann die Schilderung der Tat des Oderadus. Kap. 41 wiederholt später den Angriff Rathers gegen seinen Gegner wegen Unterstützung des Oderadus im Plural: *Vos enim . . . debueritis eum monere* . . . Aus diesen Stellen ersieht man, daß der in den aufgezählten Kapiteln Rather vor Augen stehende alte Mönch und Gegner Rathers zum Konvent von Alna gehört. Wenn Rather sich diesen Mann speziell herausgriff, wird er kein unwichtiger Mann im Konvent gewesen sein. Zudem hat er von der Tat des Oderadus vorher gewußt, war einverstanden, ja hat vielleicht seinen Einfluß im Konvent für Oderadus eingesetzt[51]. Ebenso scheint er mit der Tat des Bonitho verbunden, worauf das ironisch klingende *Bonitho tuus*[52] hinweisen könnte.

---

[47] col. 432 C

[48] col. 432 D

[49] col. 432 BC

[50] col. 411. Die ganze Partie heißt: . . . *malui mea dicere omnia quam tua nunc tibi ad memoriam reducere saltem vel aliqua (sc. crimina). Consideranti quippe ignaro vestri alicui securitatis alacritatem etiam in ista quadragesima omnium vestrum, videri potest nullum alicui ex vobis inesse peccatum. Ita, proh nefas, nescio, quae vos obtinuit meo, qui vos monere neglexi, peccato, aut falsae spei aut desperationis mortiferae vel obdurationis nefariae pestis, ut insensibiles quoque faceret, quod in omnibus infirmitatum generibus magis perniciosum noscitur fore. Dum tibi, inquis, ipsi non parcis, me imo nos omnes acriter rodis. Quomodo, inquam, aliter? Mei ipsius curam gerens aliosque negligens, praecipue vos, mihi qui estis commissi, quod crimen maius vel habere vel poteram confiteri?*

[51] col. 413

[52] col. 426 D: *Bonito namque tuus lanam iussu absque meo dispensasse fratribus fuerat nuntiatus* . . .

Offenbar hat die Gestalt dieses Mannes Rather nicht losgelassen, weil er ihm als Chorege des feindlichen Chores der Mönche erschien. So mag er zum Gesprächspartner im Dialogus geworden sein. Jedenfalls ist dieses Werk sehr eng an die Situation in Alna gebunden, viel enger, als es die bisherige Forschung wahrhaben wollte. Es beginnt sogleich mit dem Thema der Invektive, dem die *confessio,* wie wir später sehen werden, nicht übergeordnet, sondern untergeordnet ist, und es führt die Invektive gegen die gleiche Person immer weiter fort. Dagegen haben wir noch kein Zeugnis dafür gefunden, daß das Ziel Rathers primär er selbst und sein Inneres war, ganz gewiß nicht sein ganzes Gewordensein, seine Seele wie sie wirklich war, also eine Objektivierung seiner selbst als Reaktion auf den Lütticher Mißerfolg. Ausdrücklich wurden so entscheidende Stationen seines Lebens wie Verona und Lüttich mit einer kurzen Bemerkung beiseitegeschoben. Es geht nur um Alna.

V

Wir müssen den Leser bitten, uns weiter durch das Dickicht der Andeutungen Rathers über konkrete Situationen zu folgen. Da ist noch das dunkle Kapitel 11 mit seinen höchst unklaren Anspielungen auf bestimmte Vorgänge, die keinesfalls jeder beliebige Leser, sondern nur ein Mitwisser verstehen kann, also ein Kenner der Verhältnisse von Alna und der jüngsten Geschehnisse. Rathers Fähigkeit, etwas darzustellen, ist nämlich trotz seiner skurrilen Einfälle zu groß, als daß er von einem Leser Unmögliches verlangte.

Wir haben bereits Eigenschaften des in Kap. 11 Angeredeten festgestellt, die der Signatur des „Choregen" von Alna ähneln. Auch der Gesprächspartner von Kap. 11 ist alt. Heftig wird auch er angegriffen wegen eines Vergehens, und in diesem Zusammenhang erscheint wieder die *„negatio Dei"*.

Das Kapitel wird eingeleitet durch Rathers Bericht seines Eintritts in das Kloster Lobbes und seiner schriftlichen Verpflichtung auf die Regel Benedikts und die *stabilitas loci.* Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist nicht zu ersehen, darum aber noch nicht auszuschließen. Denkt man an Rathers Vorhaben, seinen mönchischen Gesprächspartner zu belasten durch eigene Geständnisse, statt ihn zu rügen, so fügt sich der Bericht von Kap. 11 vielleicht in dieses Verfahren ein: Rathers Weggang aus Lobbes und damit der Bruch seines Gelöbnisses, nach der Regel Benedikts an einem Ort zu bleiben und zu leben, könnte das Gewissen seines Gesprächspartners berühren, wenn dieser ein Mönch und zugleich irgendwie in einen Bruch der mönchischen Verpflichtung verstrickt wäre. Einen in der Welt Lebenden berührte diese Erzählung kaum.

Wie bereits gesagt, hat sie mit den folgenden dunklen Andeutungen äußerlich keine Verbindung. Innerlich kann jedoch ein Zusammenhang bestehen. Allerdings muß diese unsere Behauptung These bleiben. Wir können lediglich einenVorschlag machen, wie der Mittelteil von Kap. 11 verstanden werden könnte (der Rest ist wegen der Lücken im von den Ballerini edierten Text nicht klar). Es handelt sich um folgenden Satz:

Ubi (sc. in der „confessio" Rathers) *et meretriculae cuiusdam damnabile facinus non fuerat tacendum, quoniam ad te pertinet plurimum, quae dupliciter suum necavit filium tui ob metum, et illius mortem, qui ob tuum anilem fastum subtus rotam molendini mortiferum pertulit casum.*

Dreimal ist hier auf den Gegner Bezug genommen: Die Tat des „Hürchens" geht ihn besonders an; sie geschah *tui ob metum;* ein anderer ist zu Tode gekommen wegen des Greisendünkels des Angeredeten. Einige Anhaltspunkte zur Lösung dieses Rätsels scheint es zu geben. Den ersten sehen wir in der Beschränkung des Blickwinkels auf Alna, den Rather vorgenommen hatte. Es mag sich also um einen oder mehrere Vorgänge in oder um Alna handeln. Der zweite Anhaltspunkt ist der auch sonst im Dialogus confessionalis gebrauchte, übrigens nicht unbekannte Vergleich eines geistlichen Amtes mit einer Frau. Zwei rechtmäßige Ehen habe er gebrochen, sagt Rather, nämlich seine Bistümer Verona und Lüttich verlassen[53]. Rechte Gemahlin und *meretrix* werden sodann im Kap. 5 des Dialogus nebeneinandergestellt, wobei wohl auch auf geistliche Ämter bzw. kirchliche Institutionen angespielt ist[54]. *Meretrix* in unserem Satze von Kap. 11 kann infolgedessen ein kirchliches Amt bedeuten oder eine kirchliche Institution, die käuflich geworden oder mit Geldgeschäften in Verbindung gekommen ist, also mit Simonie in jener weiten Auffassung, die dem 10. Jahrhundert geläufig war. Der Inhalt unseres Satzes wäre demnach: Irgend jemand hat illegitim, vielleicht unter Zuhilfenahme von Geld, in Bezug auf eine kirchliche Stelle gehandelt, und der alte Gesprächspartner Rathers war in diese Handlung maßgeblich (*plurimum*) verstrickt. Es kommt hinzu, daß diese kirchliche Stelle nicht nur Objekt, sondern auch selbst handelndes Subjekt war. Sie führte ein *facinus* aus, sie „tötete" selbst „doppelt" ihren „Sohn". Auch das ist, so glauben wir, bildlich zu verstehen. Ist das „Hürchen" eine kirchliche Stelle, so wird dieser „Sohn" ihr zugehören, ohne ihr Vor-

---

[53] Dial. conf. Kap. 2, col. 396

[54] col. 397 C: . . . *ex scorto natus compater factus sum . . . . cuiusdam, qui nobilissimam pro meretrice reliquerat praenobilemque coniugalem.* Dazu die Adnotatio der Ballerini col. 397, n. 525. Daß Rather auf Milo oder Manasse, seine Veroneser Nachfolger anspielt, scheint mir nicht sicher. Auch ist mir nicht klar, wer der „*quidam*" sein soll, dessen „*compater*" Rather geworden ist. Ich glaube nicht, daß man an Verona oder Lüttich denken muß.

steher zu sein; denn dieser müßte, wenn man im Bilde bleibt, als ihr Gemahl bezeichnet werden. Die mit *meretricula* bezeichnete kirchliche Stelle wird also mit Schuld tragen am „Tod" eines ihrer Glieder. Das heißt: Die anderen zu dieser kirchlichen Stelle gehörenden Personen haben ein Unrecht getan.

Den zweiten Teil des zitierten Satzes (*et illius mortem* etc.) halten wir für die Darstellung des gleichen Vorganges aus einer anderen Sicht. Der *„ille"* scheint uns der getötete Sohn zu sein, von dem nun gesagt wird, daß er durch die Mitschuld des Angeredeten den „Tod" fand. Dieser „Tod" braucht kein physischer zu sein. Es kann sich auch um den Tod der Seele durch die Sünde handeln.

Nimmt man das alles zusammen und vergleicht es mit den uns bekannten Geschehnissen in Alna, so bietet sich folgende Erklärung an: Die Tat des Oderadus, der „Geldgeschäfte" mit seiner kirchlichen „Mutter", dem solchen Geschäften zugänglichen und dadurch zur *meretrix* werdenden Kloster Alna bzw. dessen Konvent getrieben hat, um sich eine andere kirchliche Stelle zu kaufen, ist eine doppelte schwere Sünde gewesen. Einmal nämlich versündigte Oderadus sich an seinem Mutterkloster, zum anderen an der erkauften neuen Würde. Das alles ist geschehen mit Billigung des Konventes von Alna. Das Kloster tötete also doppelt seinen Sohn. Der Angeredete des Kapitels 11 aber hat auf den Konvent in irgend einer Weise eingewirkt. Seine Autorität ist im Spiel (*tui ob metum!* [55]), und sein Greisendünkel hat die böse Tat maßgeblich mit verschuldet (*quoniam ad te pertinet plurimum*).

---

[55] Rather braucht meistens das Possessiv-Pronomen in der klassischen Weise. Vielfach ersetzt er es jedoch auch durch den Genetivus possessivus des Personalpronomen (col. 415 B: *considera . . ignaviam tui et timiditatem.* — col. 416 C: *Si enim obstinatione mortifera contra sui propositum . . . eum viderat obduratum.* — col. 416 B: *quod absque mei est licentia factum.* — col. 409 C: *trahere ad mei auxilium.* — In Konstruktionen mit ipse: 440 C: *ut tui asserto ipsius agnovi.* — col. 404 A: *per tui ipsius invocationem perque tui ipsius introitum.* — Ferner bei similis und consimilis, col. 409 C: *cum mei similibus.* — col. 409 D: *me meique consimiles.* — col. 440 A: *te tuique consimiles.*)
Übersetzt man *„tui ob metum"* nach dieser Beobachtung mit „wegen deiner Furchtsamkeit", so ergibt sich eine Sinn-Parallele zu der Stelle, in der Rather seinen Gesprächspartner wegen seiner Haltung in der Oderadus-Affäre tadelt. Dort wirft Rather ihm nämlich Feigheit vor (col. 415 A). Gegen diese Übersetzung aber spricht die Tatsache, daß sogleich hinter *„tui ob metum"* mit *„ob tuum anilem fastum"* und vorher in *„filium suum"* die klassische Form angewendet wird. Warum sollte Rather zwischen beiden eng beieinanderstehenden Stellen eine andere Form gebrauchen? Übersetzt man aber: „aus Furcht vor dir", dann ergibt sich eine Übereinstimmung, die geradezu gefordert werden muß, nämlich mit der zweiten Charakterisierung des Angeredeten im gleichen Satz: *„ob tuum anilem fastum"*. Dieser Mann hat nicht nur furchtsam zugesehen, sondern mitgemacht, vielleicht sogar eine maßgebliche Rolle gespielt.

Stimmen diese unsere Vermutungen, dann ist auch der Mittelteil von Kap. 11 gegen den Repräsentanten des Konventes von Alna gerichtet, den Rather mit dem Dialogus treffen wollte. Diesen Begünstiger von Taten, die der Regel Benedikts und der *stabilitas loci* widersprechen, konnte dann auch Rathers Bekenntnis treffen, daß er seinerseits sein Gelübde gebrochen habe und von Lobbes weggezogen sei, um höher hinaufzusteigen. Das war jene Sünde, zu der der Angeredete einem anderen verholfen hatte.

Nimmt man das alles an, so ergibt sich, daß Rather nach dem einleitenden und die Absicht umreißenden Beginn des Dialogus in Kapitel 11 die von ihm besonders gemeinten Geschehnisse von Alna dem mit ihnen vertrauten Leser zuerst angibt. Und ein anderes ist bemerkenswert und soll schon jetzt ins Auge gefaßt werden: Ist unsere Deutung von Kapitel 11 richtig, dann dient auch das autobiographische Detail von Kap. 11 — die Erzählung der Darbringung im Kloster und der späteren schriftlichen Verpflichtung — primär der Absicht zur Invektive, nicht der Selbstobjektivierung.

VI

Der einleitende Teil des Dialogus enthält sodann eine Partie (Kap. 4—9)[56], die auf das Urteil über den Dialogus als einer umfassenden „Beichte" stark eingewirkt hat. Hier stimmt unsere These, der Angeredete sei ein Mönch aus Alna, nicht. Rather legt hier eine *„confessio"* ab vor einem beliebigen Priester, der das Bekenntnis liest[57]. Jedoch individuelle Züge findet man in diesem *„Confiteor"* nur wenige, und die Ballerini haben bereits angemerkt, daß den Kapiteln 4 bis 9 ein Beichtformular zugrunde liegen müsse[58].

Bedeutet nun die Anrede an einen beliebigen Priester, daß Rather entgegen unserer Meinung doch die Absicht gehabt habe, ein umfassendes Geständnis, eine Beschreibung seiner selbst vorzubringen, um sich — wie Vogel sagt — selbst objektiv zu werden? Ist nach der das Blickfeld einschränkenden Bemerkung von Kapitel 3, der Leser möge nur auf Alna schauen, Rathers Absicht plötzlich eine andere geworden? Wir glauben das nicht! Gerade Kapitel 3 gibt die Möglichkeit, die confessio der Kapitel 4 bis 9 in ihrer Bedeutung richtig zu verstehen. Nachdem nämlich Rather erklärt hat, er wolle nicht von den Veroneser und Lütticher Ereignissen sprechen, fährt er fort: sein schlechtes Gedächtnis lasse nicht zu, daß er alles weiter Zurückliegende berichte. Der Angeredete möge sich

---

[56] col. 397 A — 399 A

[57] col. 397 A: . . *tibi Dei quicunque legeris sacerdoti* . . . .
col. 399 A: . . *tibi Dei quicunque alicubi es sacerdoti.*

[58] col. 396, n. 523

mit einer „*summa*“ begnügen[59], einem summarischen Bekenntnis, das mehr Rathers Sündhaftigkeit als einzelne Sünden kundtut. Es handelt sich also bei dieser *summa* um eine verdeckte Abwehr, um das Ausschließen gerade dessen, was man seit Vogel hinter dem Dialogus vermutet. Die Kapitel 4 bis 9 gehören mit Kapitel 3 zusammen als das Blickfeld des Lesers beschränkender und den Dialogus disponierender Teil der Einleitung. Infolgedessen ist es sinnvoll, in dieser Praeteritio, dieser summarischen Ausschließung, nicht den Gesprächspartner, der belastet und folglich angegriffen werden soll, anzureden, sondern einen neutralen Partner zu wählen, wie ihn das Formular anbietet. Das verkennt M i s c h, wenn er sagt: „Zur Komik der Situation gehört es auch, wenn Rather den anderen ‚Priester Gottes‘ als Mitwisser seines Kapitalverbrechens einführt, dessen Geständnis er aus ihm ‚herausgepreßt‘ habe“[60]. In Wirklichkeit gehört der „Priester Gottes“ zum Formular der *summa*. Derjenige aber, dem die *summa* genügen soll, ist nirgendwo als Priester, als Geweihter bezeichnet. Es besteht kein Grund, den Priester des Formulars mit dem vorher Angeredeten zu identifizieren. Im Gegenteil! Trennt man hier nicht scharf, und übersieht man die einschränkende Funktion der Kapitel 4 bis 9, so wird der Dialogus zu einem fast frivolen Spiel, als das ihn Misch dann auch auffaßt. Dabei behält Rather sein begrenztes Ziel auch weiterhin scharf im Auge, wie es der auch von Misch zitierte, in seiner Bedeutung allerdings nicht erkannte Satz von Kap. 26 noch zum Ausdruck bringt: „Ich habe dir nicht versprochen, alles von mir, dessen ich mir bewußt bin, zu sagen, sondern nur, dich mit meinen Vergehen zu belasten. Falls dir die nicht genügen, so füge deine hinzu, dann wird, glaube mir, deine Last nicht klein sein“[61].

Der Vollständigkeit halber ist zu bemerken, daß Rather in den Kapiteln 4 bis 9 ein Beicht-Formular wohl nicht einfach abgeschrieben hat, sondern es in seiner temperamentvollen Art durchbricht mit persönlichen Bemerkungen. Bezeichnenderweise handelt es sich in Kapitel 5 dabei sogar um einen Ausfall gegen den Gesprächspartner von Kap. 1. So wenig bedeutet dem auf diesen Mann erbosten Rather, der sich vorgenommen hat, ihn mit dem Dialogus in die Knie zu zwingen, der *sacerdos Dei* des Formulars. Dann aber kehrt Rather zur vorgeschriebenen Form zurück und beendet die *summa* korrekt mit den abschließenden, den Anfangssatz wiederholenden formelhaften Worten: *reum me esse confiteor Domino*

---

[59] col. 396 B: *Sed quia defecit memoria, cum abundet dicendorum miserrima copia, summa tibi quaeso sufficiat ipsa nil nisi proprium utique collectione, licet alterius, parum licet propria, relatura.*

[60] l. c. S. 599

[61] col. 419 AB; M i s c h, l. c. S. 599

Deo omnipotenti et omnibus sanctis eius et tibi Dei quicunque alicubi es sacerdoti[62].

Nach diesem Satz beginnt dann Kap. 10 folgendermaßen: *Infinitate verum istorum conspecta dicis forte: Immodica efflagito, confessus es unquam ista alicui?* Diese Frage im Munde des *sacerdos Dei* im Formular, doch wohl des Beichtvaters in der sakramentalen Beichte, wäre recht sinnlos. Denn gerade ihm wird ja das Bekenntnis abgelegt. Was er erwarten könnte, wäre eine genauere Ausführung. Der Frager am Anfang von Kap. 10 hingegen kann diese Frage stellen, weil er sich offenbar nicht für denjenigen hält, der eine (sakramentale) Beichte entgegennehmen kann. Daher muß er Rather fragen, ob er schon gebeichtet habe. Es ist die Frage des ob der Eröffnungen Rathers erstaunten und entsetzten *senior spiritualis* im mönchischen Seelsorgegespräch. Die Mehrzahl der Mönche im 10. Jahrhundert war nicht geweiht und konnte als Beichtvater im sakramentalen Sinne nicht fungieren, wenigstens nicht im Normalfall. So wird die Frage des Gesprächspartners verständlich.

Alles reimt sich zwanglos zusammen, wenn man die *summa* als das nimmt, was sie auch ihrer äußeren Form nach ist, nämlich als einen mit Kapitel 9 abgeschlossenen formelhaften Einschub, der der Disposition des Werkes dient. Mit Kap. 10 wird der alte Faden wieder aufgenommen, d. h. das Gespräch von Kap. 3 fortgesetzt. Gesprächspartner ist der uns bereits bekannte „Chorege" von Alna, nach der literarischen Fiktion des Dialogus der *senior spiritualis* Rathers, aber nicht notwendig *sacerdos Dei*. Ihm ist in Verfolgung der einschränkenden, den Blick allein auf Alna richtenden Bemerkung von Kap. 3 mit der *summa* noch einmal in aller Deutlichkeit gesagt, daß Rather ihm keine Schilderung seines „sittlichen Gewordenseins" (Vogel) und seines ganzen Inneren geben will. Die summarische, formelhafte Aufzählung muß ihm genügen, wobei Rather trotz der Weigerung, zurückliegende Dinge zu behandeln, nicht undemütig erscheinen kann.

Nachdem das klargestellt ist, schlägt Rather sogleich das Hauptthema an, mit dem er seinen Gegner zu packen hofft: Sünden einzusehen, ja selbst zu bekennen nützt nichts, wenn man in der Sünde verharrt oder nicht wieder gut macht, was falsch gemacht wurde. Es nutzt also nichts, ein Vergehen gegen die Regel Benedikts einzusehen, wenn man nicht wieder zum Gehorsam zurückkehrt. Sogleich also wird die Wiederherstellung der Disziplin in Alna gefordert, nur daß Rather das in der eigenartigen, von ihm geplanten Weise tut: Er berichtet zur Belastung seines Gegners von seiner Darbringung im Kloster, seiner späteren Ver-

[62] col. 398 C

pflichtung auf Regel und *stabilitas loci*, und er klagt sich heftig an, doch weggegangen und noch nicht zurückgekehrt zu sein (Kap. 11). Dann zielt er sogleich auf die jüngsten Geschehnisse von Alna, wie wir glauben, mit jenem oben behandelten Satz von der *meretricula*, die ihren Sohn doppelt tötete. Er selbst trägt hier Mitschuld als der verantwortliche Abt, von dem Gott Rechenschaft über seine Mönche verlangen wird. Hier enthüllt sich ein Gedanke, der später im Dialogus ausgesprochen werden wird, und der Rathers Vorhaben, seinen Gegner zu belasten durch seine eigenen Sünden, verfeinert. Ein Teil der Vergehen Rathers, die er eingesteht, sind nämlich Verletzungen seiner Aufsichtspflicht über seine Mönche, jene Mönche, deren Abwendung von der Regel und vom Gehorsam er anprangern will. Die Sünde, die er bekennt, wird so zur Anklage gegen seine Gegner.

Doch kehren wir zurück zur *confessio* der Kapitel 4 bis 9. Sie bildet zusammen mit den Kapiteln 1 bis 3 die recht kunstvolle Exposition zum Dialogus confessionalis, der nach Aussage dieser ersten Kapitel nichts anderes sein will als der Versuch, den Konvent von Alna durch eines seiner Hauptglieder zurückzurufen unter Abt und Regel.

VII

Rather also will durchaus nicht nur Bekenner, sondern in erster Linie Mahner sein. So sind auch die folgenden Kapitel 11 bis 21 in lehrhaftem Ton geschrieben. Nur selten unterbricht eine Frage oder ein Einwand des Gesprächspartners die Rede, um eine neue Wendung oder ein neues Thema herbeizuführen. In diesem Teil des Dialogus führt Rather seinen Vorsatz aus, seinen Gegner zu belasten. Ausgehend von seiner eigenen Sündhaftigkeit führt er seinem Gesprächspartner vor Augen, wie der Sünder, vor allem derjenige, der die Eucharistie unwürdig und unbußfertig empfängt, das Gericht Gottes auf sich herabzieht. Das sagt er im Hinblick auf die bevorstehende österliche Kommunion, mit der sein Gegner, wenn er verstockt bleibt und nicht zu Abt und Regel zurückkehrt, sich das Gericht essen und trinken wird. Rathers Flehen zu Gott um Bußfertigkeit und Erlösung aus der Verstocktheit in der Sünde ist die Aufforderung an den Gesprächspartner, ein gleiches zu tun. Dabei vergißt Rather nicht zu betonen, daß er sein Amt als Bischof und auch sein Amt als Abt nicht freiwillig verlassen könne, daß er infolgedessen verpflichtet ist, von seinen Mönchen Gehorsam zu fordern, wie sehr er sich auch selbst in die Sünde verstrickt fühlt. Denn nicht dem sündigen Inhaber eines Amtes sei Gehorsam und Ehre zu erweisen, sondern dem Amte selbst, das von Gott stammt. Ohne Rückkehr zum Herrn — das heißt für den

Benediktiner zugleich: ohne Unterwerfung unter Abt und Regel — ist die Seligkeit nicht zu gewinnen.

Das alles ist nur im Hinblick auf den Gesprächspartner geschrieben worden. Es ist die Fortsetzung der Erzählung Rathers von seiner Darbringung im Kloster. Die Auswahl des Berichteten ist bestimmt durch das Interesse, das ihm der Gesprächspartner entgegenbringen kann, also durch die Person eines anderen, nicht durch das Ich Rathers, wenn auch Rather ab und zu diese selbst gewählte Beschränkung zu überschreiten scheint.

Verfolgen wir weiter den Gang des Dialogus im Überblick. Nach den verhältnismäßig ruhigen und gemessenen Belehrungskapiteln 11 bis 21, in welchen der Dialogus ohne Erregung fortfließt, steigert Rather Tempo und Tonstärke, belebt den Rhythmus, bis das Ganze schließlich heftig in einer schrillen Dissonanz endet. Dieser Schluß ist höchst eigenartig und bedarf einer genaueren Sichtung.

Zu Beginn des 37. Kapitels greift der Gesprächspartner auf das 1. Kapitel zurück, indem er sagt, nunmehr wolle er den Spieß umdrehen. Rather habe vorgegeben, er wolle von seinen eigenen Sünden berichten und habe doch in Wirklichkeit die Vergehen seines Gesprächspartners aufgezählt. Jetzt wolle er, der Partner, das Gespräch mit einer Aufzählung der Sünden Rathers beenden[63]. Damit ist die Identität des Partners von Kap. 37 mit dem von Kap. 1 gesichert. Was folgt ist eine harte, schonungslose Kritik der Handlungen Rathers und ihrer Motive, der Absicht seiner Bekenntnisse, viel heftiger und geballter als bisher, ohne daß eigentlich Neues gesagt würde. Alle Einzelheiten waren vorher schon erwähnt. Rather selbst scheint gar nicht mehr zu Wort zu kommen. Ein Wechsel des Sprechers wird nicht mehr vermerkt, und so sieht man den Gesprächspartner Rather völlig vernichten. Dann tritt die literarische Fiktion des Gespräches plötzlich ganz stark hervor: Rather läßt nämlich dem Schein nach seinen Gegner das Werk des Paschasius Radbertus über Leib und Blut des Herrn zur Belehrung für ihn — Rather — abschreiben. Der Partner sagt und tut, was an sich Rather sagt und tut; denn Rather hat ja tatsächlich eine Abschrift des genannten Paschasius-Werkes dem Dialogus angefügt. Er tritt also in der Schlußpartie des Dialogus gleichsam aus sich heraus und sich selbst gegenüber. Auch in der von Rather stammenden, der Abschrift folgenden *„exhortatio“* und den angefügten Bittgebeten ändert sich daran nichts. Man findet keinen Sprecherwechsel mehr.

---

[63] col. 432 CD: *Nam ut tibi vicem rependam, quia videlicet cum tua narrare ut praetendebas proponeres crimina, a meis coepisti, in tuis desinam ego.*

Hauck schrieb zu diesem Abschluß des Dialogus: „Die Beichte Rathers schließt, ohne daß ihre grellen Dissonanzen gelöst würden“ [64]. Man erwartete eine abschließende Bemerkung Rathers über Recht oder Unrecht der von seinem Gegner vorgebrachten ungeheuerlichen Beschuldigungen. Man erwartete eine Wiederaufnahme des einleitenden Gedankens, Rather wolle seinen Gegner niederdrücken durch die Last seines eigenen Bekenntnisses, damit der Gegner in Rather sich selbst beweine. Nichts aber von alle dem geschieht. Hat Rather seinen Plan verändert? Ist der Dialogus plötzlich doch zum Selbstgespräch geworden?

Die Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn man zwei Dinge beachtet. Einmal ist der Dialogus confessionalis nicht in einem Zuge niedergeschrieben worden und uns dann in dieser Fassung überliefert, sondern der uns vorliegende Text ist lediglich die Endfassung, wie wir glauben. Zum anderen gibt es ein genau geregeltes Verhältnis von *confessio* und *increpatio* in Rathers Dialogus, so daß die *increpatio* neben der *confessio* und diese neben der *increpatio* eine bestimmte Funktion hat, die manches erklärt. Wir haben also zunächst über die Entstehung des vorliegenden Textes zu handeln, soweit wir es vermögen, sodann über das Verhältnis von *confessio* und *increpatio*.

VIII

Rather begann seinen Dialogus mit der Bemerkung, er wolle seine eigenen Sünden vortragen, damit der Gegner belastet werde und „in dieser Fastenzeit“ etwas zu beweinen habe [65]. Das erweckt den Anschein, als sei an eine schnelle Fertigstellung des Werkes gedacht, vielleicht so, daß der Dialogus als kunstvoller Fastenbrief den Gegner noch vor Ostern erreichen sollte. Dieses Vorhaben scheint einleuchtend, da nach der Regel Benedikts gerade die Fastenzeit eine Zeit eifriger Lektüre der Mönche sein soll. Zu Beginn dieser Zeit werden Bücher an sie ausgegeben.

Dieser Plan aber, wenn er wirklich so gefaßt war, wurde nicht eingehalten. Die Arbeit Rathers am Dialogus ging über Ostern hinaus, wie der Anfang von Kap. 29 zeigt: *Sed tu forte in arduo constitutus, cum tecum me Pascha nostrum cantare audisti . . .* [66]. Man kann sich vorstellen, daß Rather nach und nach seinen Ärger in den Dialogus hineinschrieb, so daß er ihm unter den Händen anwuchs. Wir haben bereits beobachtet, daß das Ganze im Ton nicht einheitlich ist. Man sieht auch nicht recht, was

[64] A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. 3, S. 290

[65] col. 395 A

[66] col. 421 C. Vgl. Vogel, Ratherius Bd. 1, S. 226 f. Rathers Arbeit am Dialogus dauerte bis Christi Himmelfahrt.

schließlich der Gegner damit anfangen sollte. Am Schluß fügt Rather dann die Schrift des Paschasius Radbertus hinzu samt den nachfolgenden *„exhortationes"* und *„preces"*, womit formal der Dialogus gesprengt ist. Schriftstellerisch ist das Ganze schließlich mißglückt. In seinem Zorn und seiner Schreibleidenschaft hat sich Rather gehen lassen. Es ist aber nicht so, als ob Rather diesem Werk keine Sorgfalt habe zuwenden wollen. Er hat geändert und neu konzipiert. Das beweist ein von Fr. Weigle im Cod. Valenciennes 843 (625) aufgefundenes und im Archiv für Urkundenforschung 15 (1938) veröffentlichtes Fragment, das mit dem Dialogus in Verbindung gebracht werden muß, obgleich es dem strengen Wortlaut nach mit keiner Partie des Dialogus übereinstimmt.

Fr. Weigle stellt mehrere Vermutungen über dieses Fragment an. Es könne eine Vorarbeit für den Dialogus sein, oder ein Auszug, oder Teil eines dem heutigen Schluß einmal angeschlossenen letzten Abschlusses, schließlich Teil eines bisher nicht bekannten, inhaltlich und stilistisch mit dem Dialogus verwandten Werkes Rathers sein. Obgleich Weigle der zuletzt genannten Vermutung besonders zuzuneigen scheint, läßt er die Frage doch offen.

Wir glauben jedoch nicht, daß das Fragment ein Auszug aus dem Dialogus ist. Wenn es sodann Teil einer bisher nicht bekannten Schrift Rathers wäre, dann müßte diese Schrift allerdings eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Dialogus gehabt haben, nämlich: Dialogform wie dieser, Anrede an einen Gesprächspartner, der von Rathers Vergehen auch bereits vor seinem Bekenntnis etwas gewußt hat und ihn scharf angreift; die gleiche Absicht Rathers, den Dialogpartner mit seinem Bekenntnis niederzudrücken, was von diesem aufgedeckt wird; das Thema der Eucharistie; den Hinweis des Partners, nach seinen eigenen Ausführungen wolle er nun andere (*opuscula*) sprechen lassen; den Schluß in Form von Sätzen des Paschasius Radbertus (allerdings nur in Kapitelüberschriften, während dem Dialogus die ganze Abschrift folgt). Zieht man ferner in Erwägung, daß der Dialogus confessionalis an die Situation von Alna gebunden ist, so erscheint eine Wiederholung, wenn auch mit einigen Änderungen, nicht sinnvoll.

Hat das Fragment hinter dem heutigen Dialogus als ein letzter Abschluß gestanden? Weigle hält das für möglich, da das Wort *capitulatim* am Schluß des Dialogus[67] nicht mit der Tatsache, daß die ganze Schrift des Paschasius Radbertus folge, in Einklang zu bringen sei. Das Wort *capitulatim* zu interpretieren zieht er eine Stelle aus Rathers Phrenesis heran: . . . *ut capitulatim opusculorum retineamus ordinem* . . .[68]. Für

[67] col. 444 A
[68] col. 372 B

das *capitulatim* des Dialogus aber besagt das wenig. Gemeint ist in der Phrenesis, Rather wolle die verschiedenen *opuscula,* aus welchen diese Schrift zusammengesetzt ist, ihrer Reihenfolge nach ordnen, also eine Disposition, ein Inhaltsverzeichnis geben. Im Dialogus hingegen scheint es sich um eine Einteilung des an sich durchgehenden Werkes des Paschasius Radbertus in Kapitel zu handeln, die Rather vornehmen will; *capitulatim* kann beides bezeichnen.

Abgesehen davon macht noch ein anderer Umstand Weigles Vermutung unwahrscheinlich. Wenn das Fragment hinter dem heutigen Schluß des Dialogus gestanden hätte, wäre es eine schlechte Doppelung gewesen. Man müßte erklären, warum Rather im heutigen Schluß Paschasius nennt, später aber im Fragment, als führe er etwas Neues ein, ohne Namen des Autors von *divinae auctoritatis opuscula* spricht. Warum soll ferner zweimal darauf hingewiesen worden sein, der Sprecher sei von sich aus am Ende, und andere müßten jetzt helfen, den Angeredeten zu bekehren? Dieses Fragment hat doch wohl hinter dem heutigen Schluß des Dialogus keinen Platz.

War es — das ist die letzte Möglichkeit, die Weigle nannte — eine Vorarbeit zum Dialogus? Die Worte des Dialogus: *contra propositum necessitate quadam inevitabili compellor tibi, quod post didici, intimare* [69], lassen uns dieser Vermutung Weigles zuneigen. Rather hat einen ersten Plan fallen gelassen, nach dem vielleicht die Schrift des Paschasius Radbertus nur gekürzt wiedergegeben werden sollte. Diesen Plan gibt das Fragment wieder. Dann aber hat er sich entschlossen, die Schrift über Leib und Blut des Herrn ganz abzuschreiben. Welche *necessitas* ihn dazu zwang, ist nicht zu ersehen. Jedenfalls mußte Rather den Schluß des Dialogus zu seinem neuen Plan umformen. Wie weit ist diese Umformung gegangen?

Vermutungen darüber, wo die Naht zwischen erstem und zweitem Schluß einerseits und unverändertem Teil des Dialogus andererseits lag, sind möglich. Man kann bei Kapitel 38 ansetzen. Weigle hat bereits notiert, daß die Worte des Fragments von *deesse* bis *dimittis* in Kap. 38 stehen [70]. Die fragliche Stelle ist in dem von den Ballerini edierten Text eingeschlossen in eine lange Skala von Argumenten, die das gleiche Ziel haben, und die Rede des Sprechers geht dann noch über 7 Migne-Spalten fort, ehe es zur Schlußbemerkung kommt. Im Fragment steht unsere Stelle allein (nicht in der genannten Skala), und die Rede schließt unmittelbar hinter ihr mit der Schlußbemerkung. Hat Rather also nur von Kapitel 38 an erweitert, so daß das 38. Kapitel ursprünglich Schluß-

[69] col. 444 A
[70] col. 435 D — 436 A

kapitel war, dem die *opuscula divinae auctoritatis* folgten? Dafür könnte sprechen, daß der Schluß von Kapitel 37 zusammen mit dem Anfang von 38 (*Sed quid magis*) klingt, als schließe Rather etwas ab. Aber eine frühere Stelle des Dialogus läßt uns auf diese Beobachtung nicht bauen.

Am Anfang des 36. Kapitels sagt der Dialogpartner, er wundere sich über Rather. Davon ist dann weiter nicht mehr die Rede. Aber in der ersten Zeile des Fragmentes scheint dieses Motiv wieder anzuklingen (*me non absurde miratum . . .*), und zwar so, als bestätige es den Gedankengang, der mit Kap. 36 begonnen hatte. Im Fragment folgt dann der Vorwurf des Gesprächspartners, Rather habe mit seinen Selbstbeschuldigungen nicht sich, sondern seinen Gegner treffen wollen. Nunmehr hole er — der Partner — zum Gegenschlag aus (*linis quibusdam veluti cestibus hoc tibi resistere anapesto curavi*). In unserem Text des Dialogus steht ein verwandter Gedanke am Beginn von Kap. 37. Ferner: Der Dialogpartner sagt im Fragment, Rather habe ihm schon vorweggenommen, was er gegen ihn zu sagen hätte. Der Satz wird eingeleitet mit *„callide"*. Im Dialogus beginnt anfangs Kap. 37 der Passus, der Rathers heuchlerische, dem Gegner alle Argumente vorwegnehmende Taktik geißelt, mit einer ähnlichen Formulierung: *Qua calliditate . . .*

So finden sich also alle Elemente des Fragmentes in gleicher Reihenfolge im Dialogus wieder, vom Anfang des Kapitels 36 über den Anfang von 37, die Partie von *deesse* bis *dimittis* in der Mitte von Kap. 38 bis zum Übergang zu Paschasius Radbertus am Ende von Kap. 42. Daraufhin möchten wir die These aussprechen, daß der Anfang des Kapitels 36 einen Gedankengang einleitete, der mit dem Beginn des Fragmentes (Motiv des Sich-Wunderns) beendet wurde. Das Thema der heuchlerischen Taktik Rathers in der „Beichte", das im Fragment folgt, wurde von Rather zu Kap. 37 ausgeweitet. Die Argumente der Fragment-Partie von *deesse* bis *dimittis* vermehrte der Autor durch ähnliche und bildete aus ihnen das Kap. 38, woran sich verwandte Ausführungen bis Kapitel 42 anschließen. Dann folgt der Übergang zur Abschrift des Paschasius-Werkes in entsprechend der neuen Absicht veränderter Form. Die Neufassung reicht also zurück bis zu Kap. 36.

Das Resultat für unsere Frage nach dem Dialogus ist: Rather hat zwar bis zum Schluß des Dialogus die zu Anfang gesetzte Beschränkung des Ganzen auf Alna und die Absicht der Belastung seines Gegners nicht aufgegeben, aber der Dialogus hat sich entwickelt. Er scheint kein Werk aus einem Guß zu sein, sondern er wuchs Rather unter den Händen *„contra propositum necessitate quadam inevitabili"*. Das scheint dem Ganzen nicht gut bekommen zu sein und das Unbefriedigende des Schlusses mit hervorgerufen zu haben. Mehr aber erklärt eine Beobachtung des Verhältnisses von *confessio* und *increpatio* im Dialogus.

IX

Die Absicht Rathers, in seinem Dialogpartner seinen Konvent zu tadeln und zugleich mit der Umstimmung dieses Mannes die Mönche von Alna zu Abt und Regel zurückzuführen, ist gepaart mit dem Vorhaben des Autors, von sich selbst zu berichten. Dieser Einfall ist zweifellos ungewöhnlich und kann den Eindruck erwecken, als sei das vorliegende Problem ein rein psychologisches. Indessen trügt hier der Schein. Es gibt historisch-literarische Anstöße für Rather, gleichsam von außen her, aus der ihm bekannten Literatur, die diese eigenartige Verbindung von *confessio* und *increpatio* im Dialogus Rather nahelegen und uns erklären können.

Wir haben bereits mehrfach Gregors d. Gr. Werke erwähnt. Die Moralia sind von stärkstem Einfluß auf den Dialogus gewesen. Hinzu kommen: Die Regel Benedikts (aus Moralia und Regel lassen sich etwa 40 Zitate nachweisen), sodann — in weitem Abstand — Cassian, Paschasius Radbertus und vielleicht Schriften Gottschalks von Orbais.

Aus den Moralia hat Rather vor allem geschöpft. Von Abschnitt zu Abschnitt bleiben sie hinter den Worten des Dialogus sichtbar, und zwar weit intensiver, als es durch einfachen Zitatnachweis deutlich gemacht werden kann. Denn Rather hat ihnen die Maßstäbe seines Urteilens über sich und andere entnommen. Wir suchen das darzustellen, indem wir über Gregors Werk nur das berichten, was auf Rathers Dialogus gewirkt hat, ohne den Wortlaut bei Rather eigens anzuführen. Was wir von den Moralia sagen, gilt in gleicher Weise für Rathers Dialogus, so daß sich eine Gegenüberstellung des ohnehin Gleichen (wenigstens in den uns betreffenden Partien) erübrigt.

Zwei Typen stellt Gregor einander gegenüber, den Gerechten oder Heiligen und den Heuchler (hypocrita). Letzterer ist der Urtyp des Sünders. Nicht nämlich die Taten als solche sind gut oder böse, — allerdings sind sie für Gregor auch nicht indifferent —, sondern die hinter ihnen stehenden Absichten. Die böse Absicht macht auch die äußerlich nützlich und gut erscheinende Tat zur Sünde. Darum muß der Mensch alle seine Absichten, die letzten Motive seines Handelns prüfen, wenn er seine Sündhaftigkeit ermessen will[71]. Alles, was einem anderen Menschen als Tugend erscheint, kann Laster sein, wenn das scheinbar Tugendhafte durch schlechte Absicht pervertiert wird.

[71] Das ist natürlich nicht neu bei Gregor. Benedikt und Cassian bereits haben diesen Gedanken aus der Tradition, aber Gregors Formulierungen sind es, die man bei Rather findet, und keiner der genannten hat ausführlicher darüber gehandelt als Gregor.

Das Hauptmerkmal der *hypocrisis* ist, daß ihr Träger versucht, seine Sünden zu verbergen, d. h. seine schlechten Absichten hinter äußerlich korrektem Verhalten zu verstecken. Diese Verdorbenheit, die durchaus nicht ganz bewußt zu sein braucht, läßt sich nur durch Gewissenserforschung und Bekenntnis der verborgenen sündhaften Absichten vor einem anderen Menschen überwinden. Dieser andere Mensch soll für den Benediktiner der Regel (cap. 46) entsprechend ein gefestigter *senior spiritualis* sein. Die offizielle Konfeß geschieht vor Abt und Kapitel.

Niemand, auch der Gerechte nicht, ist ohne Sünde. Somit wird die Bereitwilligkeit zum Bekenntnis zu einem der wichtigsten Merkmale des Gerechten[72]. Seine *humilitas* steht der *elatio*, der *superbia* des *hypocrita* gegenüber. Wer seine Sünden und bösen Handlungsmotive bekennt, ist bereits auf dem Wege zur „Heiligkeit"[73]. Allerdings gehört zur Buße und zum Bekenntnis als vornehmste Bedingung für die Befreiung von der Sünde, von ihr abzulassen[74].

Ist die verborgene Absicht ausschlaggebend für die Beurteilung der Handlung, so gibt es auch eine sündhafte Beichte, wenn sie nämlich nicht die Frucht echter Erniedrigung ist. Es kann sein, daß jemand seine Sünden bekennt, um in den Augen seiner Umwelt als Bußfertiger, also als Gerechter zu erscheinen, während er in Wirklichkeit ein Heuchler ist[75]. So muß die Gewissenserforschung bis zur Klärung des zum Bekenntnis

---

[72] Greg. Mor. 22, 7, PL 76, 216 B: . . *ingenii itaque virtutem ad cognoscendam propriam infirmitatem dirigunt (sc. sancti), atque ex infirmitatis suae melius cognitione convalescunt.* — l. c. 22, 30, col. 230 C: *Haec sunt namque verae humilitatis testimonia, et iniquitatem suam quemque cognoscere et cognitam voce confessionis aperire. At contra usitatum humani generis vitium est, et latendo peccatum committere et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare.* (Ähnlich eine Reihe anderer Stellen.)

[73] Greg. Mor. 24, 15, PL 76, 294 A: *Qui vero peccatorem se intelligit, iam ex parte aliqua iustus esse inchoavit, atque id quod non iustus fecerat, ex eo quod iustus est, accusat.* — cf. Rather, Dial. conf. Kap. 13, col. 401 C

[74] Hier ist Cassian deutlicher als Gregor. Vgl. Cassian, Collationes 20, 5, PL 49, 1154 A: *Poenitentiae plena et perfecta definitio est, ut peccata, pro quibus poenitudinem gerimus vel quibus nostra conscientia remordetur, nequaquam ulterius admittamus. Indicium vero satisfactionis et indulgentiae est affectus quoque eorum de nostris cordibus expulisse. . . . Tum demum praeterita nobis vitiorum contagia remissa esse credenda sunt, cum fuerint de corde nostro praesentium voluptatum desideria pariter possessionesque depulsae* (1155 A).

[75] Greg. Mor. 24, 22, PL 76, 298 D: *peccatores se esse plerumque confitentur etiam qui se peccasse non credunt. . . . Quia enim scriptum est: Iustus in principio accusator est sui* (Prov. 18, 17), *iste de confessione peccati ornari voluit, non humiliari; per accusationem suam humilis appetit videri, non esse.* — Dazu Rather, Dial. conf. Kap. 36, col. 432 B: . . . . *de confessione peccatorum indicibiliter lugendorum ornari mavis quam humiliari, et ideo peccatorem te licet veracissime dicas, callide, si posses, audientibus persuaderes, magis te hoc ex humilitate dicere quam ex veritate.*

führenden Motivs führen, damit nicht, was äußerlich gut erscheint, sich vor dem ewigen Richter als Verwerflichkeit bekunde.

Diesem Gericht gilt es durch die Beichte in gewisser Weise zuvorzukommen, da nicht gerichtet wird, wer sich selbst richtet. Jedoch auch der, der aufrichtig seine Sünden vor Gott und Menschen bekennt, kann sich nicht in Sicherheit wiegen, da er sich selbst nicht völlig, Gott ihn aber gänzlich durchschaut. Was bleibt also dem Gerechten anderes als Klage über seine Sünden und Erniedrigung seiner selbst, damit er von Gott erhöht werde[76]? Darum verbietet Benedikt seinen Mönchen das Lachen, Witzeln, *verba otiosa,* die *vana cogitationum vagatio,* und das ist zugleich für Rather ein fester, immer wieder ausgesprochener Maßstab, sich selbst zu messen.

Ununterbrochen soll der Mensch sich prüfen. Prüfen aber kann er sich nur, wenn er über sich selbst weint. In rechter Weise sich selbst beweinen kann er nur, wenn er sich selbst erniedrigt, vor allem im Sündenbekenntnis vor Gott und den Menschen. Zum Bekenntnis wiederum gehört, daß der Mensch sich selbst prüfe. Diesen Kreislauf vollziehen Rathers Gedanken immer wieder von neuem. In ihm ist gefordert, was bei Rather so außergewöhnlich erscheint, nämlich das unaufhörliche Kreisen seiner Gedanken um sich selbst, besser: um seine Sündhaftigkeit. Nicht Rathers Psyche, sondern Benedikts Regel und Gregors Moralia schreiben Rather dieses Verfahren vor. — Aber sehen wir weiter.

Auch der Vorgesetzte, der Prior, der Abt im Kloster ist diesem Weg der Heiligung verpflichtet. Sein Amt und seine Befehlsgewalt schließen die Notwendigkeit der *humilitas* nicht aus, also auch nicht Selbstprüfung und Bekenntnis. Wenn der Gerechte als Vorgesetzter einen Untergebenen eines Vergehens wegen tadelt, so soll das stets im Bewußtsein der eigenen Schwäche geschehen, und nach Worten des Tadels kehrt er zurück zu um so schärferer Selbstprüfung[77]. Ein neuer Kreislauf also, mit dem das Maß

---

[76] Greg. Mor. 8, 36, PL 75, 822 B: *Sed iustus ori suo non parcit* (indem er seine Sünden bekennt), *quia iram iudicis districti praeveniens verbis contra se propriae confessionis saevit. Hinc Psalmista ait: Praeveniamus faciem eius in confessione* (Ps. 94, 2). *Hinc per Salomonem dicitur: Qui abscondit scelera sua, non dirigetur, qui autem confessus fuerit et deliquerit ea, misericordiam consequetur* (Prov. 28, 13). *Hinc rursum scriptum est: Iustus in principio est accusator sui.* — cf. Greg. Mor. 21, 10, PL 76, 195 C.

[77] Greg. Mor. 7, 55, PL 75, 798 C: *Ex aliis ergo sanctorum factis discimus, quid de aliis pensare debeamus. Sancti enim viri nec ex elatione sunt liberi, nec ex timore submissi, sed cum rectitudo eos ad libertatem vocis erigit, consideratio infirmitatis propriae in humilitate custodit. Culpas quippe delinquentium etsi ex alto increpantes feriunt, semetipsos tamen apud se subtilius iudicantes quasi in abiectis ponunt, et quo prava in aliis insequuntur, eo ad reprimendos se atrociores redeunt, rursusque quo sibi meliora agentibus nequaquam parcunt, eo vigilantius aliena facta reprehendunt.* — Diese Stelle

gesetzt ist, nach dem der Abt Rather in rechter Weise seinen Gesprächspartner und mit diesem die Mönche von Alna tadeln kann. Freilich hat der unbeherrschte und würdelose Mann nur eine würdelose Form gefunden, seine Absicht zu verwirklichen.

Hier also liegt die Wurzel der Verbindung von *confessio* und *increpatio* im Dialogus confessionalis. Für die *confessio* hält Rather sich an die Form, die die Regel Benedikts für einen solchen Bekenntnisdialog vorschreibt: *Te vero dum alloquor oculatum quemlibet, qualem scilicet Regula a nobis transgressa suadet, aspicio, qui utique sua norit curare et aliena vulnera non detegere et publicare*[78]. — Der reine Hohn! — Indem er aber gerade denjenigen, den er tadeln wollte, zugleich zum Partner seines Dialogus confessionalis erhob, gab er diesem Gespräch jenes Zwielichtige, das den wahren Charakter des Dialogus so schwer erkennen läßt.

Nunmehr können wir aus den dem Dialogus zugrundeliegenden Ideen sicherer feststellen, was sich uns bereits aus der Analyse der äußeren Umstände und Rathers einleitenden Bemerkungen ergab: Die primäre Absicht Rathers ist nicht die Selbstbeschreibung, sondern die Invektive. Erst durch die Invektive wird die *confessio* hervorgerufen. Rather will sich nicht besinnen, sondern sich verteidigen, angreifen und zugleich den Ruhm des Bekennenden ernten, damit er um so sicherer tadeln kann. Wir wollen das Psychologische am Fall Rather nicht unterschätzen. Er war ängstlich, fürchtete Gegnerschaft bis zum Verfolgungswahn, führte aber eine um so heftigere Feder und pochte mit großen Worten auf das Recht, wenn er politisch gänzlich versagte. Man könnte viele derartige Züge aufzählen, aber sie alle könnten die Eigenart des Dialogus confessionalis, die auf einer asketischen Denkregel — um das Wort Spielregel zu vermeiden — beruht sowie auf einer konkreten Situation, nicht erklären.

X

Nicht aus Rathers Psyche, auch nicht aus einer etwaigen Unaufmerksamkeit beim Abfassen des Dialogus, sondern aus dem in Gregors Moralia errichteten Maßstab scheint auch eine annehmbare Erklärung des so rätselhaften Dialogschlusses möglich: Jeder Versuch einer Selbstrettung Rathers nach der abschließenden Verdammungsrede seines Gegenüber hätte ihn dem Vorwurf der *superbia* ausgesetzt, hätte seine *humilitas* zweifelhaft

---

hatte Rather wohl vor Augen in Dial. conf. col. 414 A: . . . *ita illum reprehendam, ut mihi non parcam.*

[78] Dial. conf. Kap. 33, col. 425 B. Vgl. Reg. Ben. c. 46: *Si animae vero peccati causa latens fuerit, tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua et aliena vulnera non detegere et publicare.*

gemacht. Überdies wäre die literarische Fiktion des Ganzen gestört worden. Das letzte Wort durfte nicht Rather als der Bekennende, sondern sein Gegner, der *senior spiritualis,* der *oculatus* der Regel Benedikts mußte es sprechen. Daß Rather doch der Überlegene blieb, dafür hat er gesorgt. Des Gegners Unduldsamkeit und Mangel an Demut verurteilten ihn genügend, während Rathers scheinbar vorbehaltlose Demut ihm alles Lob einbringen mußte bei dem, der sich der gleichen Denk- oder Spielregel unterwarf. Und wer in einem Benediktinerkloster des 10. Jahrhunderts hätte sich der Autorität Gregors entziehen können?

Es handelt sich also um Taktik, aus unserer Sicht um schäbige Taktik. Trotzdem aber darf man nicht übersehen, daß im Dialogus confessionalis mehr steckt. Nicht nur, daß man Rather nicht unbedingt die gute Absicht absprechen darf, die Klosterzucht und den Dienst für Gott neu zu beleben, sondern im Dialogus confessionalis sind auch echte Aussagen über Rathers Denken, über seine inneren Konflikte, also wirklich Autobiographisches enthalten. Wohl ist die Invektive im Dialogus das Primäre, aber die *confessio* ist durchaus nicht unecht im tiefsten Grunde. Das zeigen etwa die belehrenden Kapitel 13 bis 21, wo Rather von der Eucharistie handelt. Äußerlich ist er dazu angeregt durch Paschasius Radbertus. Der innere Grund aber ist eine wirkliche Qual Rathers.

Paschasius Radbertus hat im 21. Kapitel seiner genannten Schrift eingehend von der Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie, von der Notwendigkeit der Kommunion zur Erlangung des ewigen Lebens und von der Verdammung dessen, der unbußfertig empfängt, gesprochen[79]. Das Haupthindernis für den würdigen — heilsnotwendigen — Empfang der Eucharistie ist das Verharren in der Sünde und die Unbußfertigkeit. Nur dem wird der Genuß des Leibes und des Blutes des Herrn nicht zum Gericht gereichen, der sich von der Sünde abwendet. Hier nun sieht Rather nicht nur seinen Dialogpartner gefährdet, sondern auch sich selbst in einen Konflikt gestellt, aus dem er keinen Ausweg findet. Als junger Mann hat er sich verpflichtet, im Kloster zu bleiben, und trotzdem hat er das Kloster verlassen. Er muß also zurückkehren. Andererseits ist er in rechtmäßiger Wahl von Klerus und Volk Bischof von Verona geworden, später ebenso von Lüttich, was bedeutet, daß er dort auszuharren hat. Von keiner der beiden sich widersprechenden Pflichten kann er sich selbst dispensieren. So muß er sich als *fugitivus* bezeichnen, als flüchtiger Sklave

[79] PL 120, 1338 C: *Et ideo, charissime . . .* etc. Siehe auch die Anm. des Herausgebers: *Hic item incipit in cod. Laub. cap. LXXXIX: Quod gravius sit peccatis sordescentibus si impudenter ad communionem accedant.* — Möglicherweise stammt die Kapiteleinteilung in diesem Cod. von Rather. — An der bezeichneten Stelle beginnen die Ausführungen des Pasch. Radb., die Rather im Dialogus verwertet hat.

Gottes, ohne die Möglichkeit zu haben, zurückzukehren, weil er mit der Rückkehr eine andere Pflicht gegen Gott verletzt. Nicht umsonst wird in dem in der Fastenzeit begonnenen Dialogus das Thema des *fugitivus* im Zusammenhang mit der Eucharistie aufgeworfen. Und aus seinem Konflikt heraus gibt Rather dem Hiob-Zitat: *immisit in rete pedem suum et in eius maculis ambulat* (Hiob 18, 18)[80], jenen fatalen Sinn, als sei der aus eigenem Zutun in die Schlinge Getretene unlösbar durch sie gefesselt. In der Qualitatis coniectura hat Rather knapp formuliert, was das 19. Kapitel des Dialogus sagen will: *Sed videtur nobis quod ideo sit desperatus (sc. Ratherius), quod immiserit in tali rete pedem suum, in cuius maculis ambulans expediri nullo modo possit. Dum enim monachus fuerit et nunc episcopus sit, si relictis ovibus monasterium repetit, timet audire: O pastor et idolum derelinquens gregem* (Zach. 11, 17). *Sin, Apostolum de se timet dixisse: Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt* (1 Tim. 5, 12). *Dominum quoque: Nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno coelorum* (Luk. 9, 22). *Putabat enim, fatetur, quod esset tunc penitus expellendus, et gaudebat, quod ipse non dimiserit episcopatum, sed episcopatus eum* (Rather wurde ja vertrieben!), *et hac arte volebat, ut dicit, repetere monasterium, promittens sibi propter hoc dixisse Dominum ipsum: Convertimini ad me, et ego revertar ad vos* (Zach. 1, 3)[81]. Im 28. Kapitel des Dialogus wird noch straffer im Anschluß an Hiob 18, 8 formuliert: *detinent me laquei, quibus me ipse ligavi, et maculae retis, in qua pedem immisi improvidus*[82].

Dieser Konflikt begründet neben anderem ein dauerndes Schuldgefühl Rathers, und wo er von ihm berichtet, bekennt er wirklich. Das müssen wir unserem Urteil hinzufügen: Rathers Dialogus confessionalis ist zwar nicht als Selbstbesinnung gedacht, die Invektive ist primär, aber echte Selbstaussagen enthält die sekundäre *confessio* doch. Dieses Autobiographische, wenn auch sekundär, ist bei Rather so stark, daß man es für primär halten konnte. Zudem ist es in seiner Zeit ungewöhnlich. Wo hat es seit Augustinus eine solche Hinwendung eines Autors auf sich selbst gegeben? Diese Hinwendung auf sich selbst bei Rather, das, was bei ihm neben dem Mechanismus von *confessio* und *increpatio* wirklich Autobiographie geworden ist, wenn auch im oben bezeichneten Sinne sekundäre Autobiographie, ist unter unserer bisherigen Fragestellung, die nach äußeren und literarischen Anlässen suchte, nicht mehr zu fassen. Sie näher zu erkennen müssen wir andere Wege suchen. Wir stellen die Frage: Als was betrachtete Rather sich selbst, wie faßte er sich selbst

[80] Dial. conf. Kap. 19, col. 407 C
[81] Qual. coni. Kap. 6, col. 529 AB
[82] Dial. conf. Kap. 28, col. 421 A

auf? Eine Antwort zu erzielen, scheint uns der Vergleich mit Augustins Confessiones ein mögliches Verfahren. Nicht so, als ob wir glaubten, Rathers Dialogus folge den Confessiones nach. Er ist etwas anderes. Aber man kann einige Eigenheiten der Gedanken Rathers im Dialogus auf dem Hintergrund des Confessiones besser erkennen und ermessen.

XI

Der Titel des Dialogus confessionalis ist mit dem Titel der Confessiones nur ganz äußerlich verwandt. Während Augustinus unter *confessio* „Sündenbekenntnis", „Bekenntnis des Glaubens" und „Lob Gottes" zugleich versteht[83], ist bei Rather *confessio* nur noch Sündenbekenntnis. In dieser Begrenzung des Begriffs *confessio* spiegelt sich eine ganze geistige Wandlung.

Nach einer Entlehnung aus dem 10. Buch der Confessiones im 1. Kapitel des Dialogus[84] distanzierte sich Rather mit der Einschränkung des Blickfeldes auf Alna (Kap. 3—9) implicite von dem ganzen Plan der Confessiones. Er wollte nicht sein sittliches Gewordensein darstellen, während Augustinus ausgeführt hat, was Paulinus von Nola sich von Alypius erbeten hatte, nämlich eine *„historia sanctitatis" (sc. suae)*, eine Geschichte seiner eigenen Heiligung[85]. So verzichtete Rather auf die Darstellung des Werdens, also auf den historischen Aspekt. Der Leser der Werke Rathers wird übrigens diesen historischen Aspekt nirgendwo finden, was uns vielleicht berechtigt, in der Beschränkung auf Alna nicht nur eine Forderung des Augenblicks, sondern ein Zeichen der Denkart Rathers überhaupt zu erkennen. Sie war unhistorisch. Auch was Rather „Chronographia" betitelte, war nur eine Zustandsbeschreibung der Sitten des Veroneser Klerus[86]. Monticelli hat dieses Unhistorische des Dialogus richtig gesehen.

---

[83] P. Courcelle, Recherches sur les confessions de saint Augustin, Paris 1950, S. 13 u. 20.

[84] Rather, Dial. Kap. 1, col. 394: *Quia enim curiositate mortifera tuis neglectis mea nosse adeo desiderasti facinora . . .*; vgl. Aug. Conf. 10, 3: *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam.*

[85] Paulinus an Alypius III, 4, CSEL 29, S. 16, 7, zit. bei Courcelle, l. c. S. 30, Anm. 2. Dort auch der Zusammenhang zwischen Augustins Confessiones und der Bitte des Paulinus an Alypius.

[86] Qual. coni., PL 136, col. 524 f: *Chronographiam . . . huiusmodi sui temporis vocat scripturam (sc. Ratherius), quae utique contemporalium sibi contineat vitam* (aber im Sinne einer Moralpredigt, nicht einer historischen Darstellung). *Se primum, se mediastino, se rodens ipsum postremo, inde omnes suopte more viventes genuinum in eis figere non desinit dentem, intactum deserens neminem.* Vgl. auch Rather, Itinerarium, col. 589 B, und Vogels Ausführungen über Rathers 2. Pfingstpredigt (Vogel, Ratherius 2, S. 236). Daß sich hinter der *„Chronographia"* Rathers nichts anderes verbarg als die zweite

Des weiteren eröffnet uns der Unterschied im innersten Sinn des *confiteri* zwischen Rather und Augustinus einen tiefen Einblick in Rathers Denken. Augustins Augenmerk ist auf Gott gerichtet, der das Leben des Menschen Augustinus so zu sich gelenkt hat, wie es verlaufen ist. Aus diesem begnadeten Leben soll der Leser der Confessiones Gott und seine Güte erkennen und dadurch ebenfalls zu Gott geführt werden[87]. Der Aspekt ist durchaus theologisch[88]. Nicht der Mensch Augustinus, sondern Gott ist der eigentliche Gegenstand, wenn er auch durch die *historia sanctitatis* Augustins beschrieben wird. Daher sind die Confessiones kein Sündenspiegel, sondern Spiegel der Barmherzigkeit und Güte Gottes, die schließlich trotz der Sündhaftigkeit des Menschen diesem den erkenntnis-mystischen Aufstieg zu Gott erlaubt.

Rather hingegen hat den Blick nicht nach oben gerichtet. Er will seine Sünden darstellen, damit sein Leser Sünden finde bei sich selbst und sich beweine. Gott wird nicht dargestellt. Die Barmherzigkeit Gottes, die Augustinus erfahren hat, wird gerade bei Rather zum Problem, wie wir sehen werden. Rather fühlt sich in seine Sündhaftigkeit hinabgestoßen und elend in ihr bis zum Gericht verstrickt. Er sieht keinen Weg, der nach oben führt.

Wir möchten das nicht psychologisch verstanden wissen. Daß Augustinus die Rückkehr zu Gott kennt, von dem er ausgegangen ist, findet seine Erklärung im Platonismus, der die ganze Geistigkeit der Spätantike durchsetzt hatte. Im 10. Jahrhundert aber fehlte dieser Platonismus, und auch Augustinus wurde wenig gelesen und noch weniger verstanden. Von „Augustinismus" kann zur Zeit Rathers keine Rede sein. Für Rather war Gott unendlich fern und unnahbar. Er ist nicht wie für Augustinus die Ruhe, das höchste Gut, die Güte, die Barmherzigkeit, die die menschliche Seele zu sich erhebt, mit der Gnade nachhelfend dem dem Geschöpf

---

Pfingstpredigt, hat Vogel, Ratherius 2, S. 114—117 schlüssig dargetan. — Man bemerkt in der Chronographia das gleiche Schema von *confessio* und *increpatio* wie im Dialogus.

[87] Conf. 2, 3: *Et ut quid hoc? Ut videlicet ego, et quisquis haec legit, cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te. Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex fide est?* — Ibd. 10, 3: *Uerum tamen tu medice meus intime, quo fructu ista faciam, eloqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat „non possum", sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae.* — Vgl. auch 10, 4 und 11, 1.

[88] Courcelle hat das Theologische und das Historische an den Confessiones gewürdigt. Aber er neigt dazu, beide als Gegensätze einander gegenüberzustellen, während doch die innigste Verbindung beider vorliegt, nämlich Heils-Geschichte (eines einzelnen Menschen). Vgl. Courcelle, l. c. S. 26 f.

wesentlichen Streben (Liebe) zu Gott, sondern Gott ist der unergründliche, bis zur Grausamkeit gerechte Richter. Statt des erlösenden Aufstieges der Seele, bis sie ruht in Gott, findet man bei Rather ein angstgepeinigtes Verharren in der Finsternis des Sündhaft-Irdischen bis zum furchtbaren Tage des Gerichtes. Versuchen wir zusammenzufassen, was im Dialogus über das Verhältnis des Menschen Rather zu Gott gesagt ist.

Gott ist verhüllt im Mysterium, über das man nicht wissenschaftlich handeln kann. Allein dem Glauben bleibt es zugänglich[89]. Daher bleibt schlechthin alles, was Gott tut, dem Menschen unbegreiflich. Vor allem kommt der Mensch mit seinen Maßstäben für das Gerechte Gottes Ratschlüssen und seiner Gerechtigkeit nicht näher. Denn Gott kann aus einem Toten (in der Sünde) einen Lebendigen (d. h. Gerechten) machen, kann den Wolf in ein Schaf verwandeln und den Mietling in einen Hirten[90]. Rather scheint damit nicht Ausnahmen zu bezeichnen, sondern in diesem für den Menschen unerwarteten, dem menschlichen Denken fast zuwiderlaufenden Tun Gottes das Wesentliche des göttlichen Verhaltens zu sehen. Wo die *ratio* der göttlichen Ratschlüsse liegt, kann nicht einmal Gegenstand des Nachdenkens sein. Der Mensch in seiner Geschöpflichkeit findet dafür kein Gesetz. Hier beginnt Rathers banges Fragen nach dem Heil.

Wie kann der Mensch wissen, ob sein Tun ihm zum Segen oder zum Fluch gereicht? Die Sünde wird ihm daher zu einer furchtbaren Last, von der sich zu befreien er keine Möglichkeit sieht. Gott richtet ihn schließlich nach unbekanntem Recht. Rather hat in der heiligen Schrift Sätze gefunden, die Gottes Recht offenbaren, wie etwa das Anathema gegen denjenigen, der unwürdig kommuniziert. Aber tiefer als solche Worte sitzt in Rathers Herz ein anderes, das die gewonnene Gewißheit wieder aufhebt: *Nescit homo, utrum odio an amore sit dignus, sed omnia in futurum servantur incerta* (Eccl. 9, 1)[91]. Dieses Wort beschäftigt ihn nach seiner eigenen Aussage so sehr, daß er es in einer eigenen Schrift behandelt[92]. In einer solchen Ungewißheit lastet seine Sündhaftigkeit um so drückender auf Rather. Sicher ist er mehr des Hasses als der Liebe

---

[89] Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, S. 212. — Rather ep. 13, S. 69 Weigle (zur Frage der Transsubstantiation unter Hinweis auf Mt 26, 26 und 1 Kor. 2, 24): . . . *de ceteris . . . ne solliciteris, quandoquidem mysterium esse audis, et hoc fidei: nam si mysterium est, non valet comprehendi, si fidei, debet credi, non vero discuti.*

[90] Dial. conf. Kap. 19, col. 407 C: . . . *non poterit (sc. Deus) . . . facere de fure custodem, . . . de mercenario pastorem, de lupo ovem, de mortuo vivum . . .?* — Ähnl. col. 408 A.

[91] col. 419 B

[92] De otioso sermone, PL 136, 573 ff.

würdig[93]. Wie könnte er damit rechnen, daß Gott ihn aus den Fesseln der Sünde befreien wird, wo doch mit Gott einfach nicht zu rechnen ist. Wie kann er, der Hassenswerte, die *conversio* aus Gottes Barmherzigkeit erhoffen? So kann ihm auch aus dem Gedanken an eine *conversio* kein Trost erwachsen, und schließlich bringt die Verzweiflung in ihm alle Hoffnungen zum Schweigen. Das Leben ist furchtbar, weil es eine einzige große Gelegenheit zur Sünde ist. Wenn doch Gott den Menschen für seine erste Sünde auslöschen wollte! Dann wäre das Schlimmste verhütet[94]. Das Warten auf das Gericht und die Ungewißheit des Richterspruches Gottes ist Rather viel entsetzlicher, als wenn er Gewißheit haben könnte selbst über ein sehr hohes Strafmaß für seine Sünden. So wird er bis an den Rand der Auflehnung gegen Gott getrieben, gegen diesen grausamen Gott. Wie oft er sich auch selbst sagen mag, daß er nicht zu verzweifeln brauche, — die Verzweiflung ist ihm viel näher als die Hoffnung. Wenn er überhaupt Licht sähe, würde ihn Finsternis nicht so sehr erschrecken[95]. Nie hat es für den Menschen, dessen Sündenfall Gott doch zugelassen hat, etwas Furchtbareres gegeben als das Wort des Herrn, das auf einen unendlich fernen Gerichtstag verweist, bis zu dem der Mensch seiner Geschöpflichkeit nach und aus der Schuld der Ureltern Schuld auf Schuld auf sich gehäuft haben muß.

Was uns hier entgegentritt, ist nicht das Bild eines liebenden und erlösenden Gottes, sondern das eines grausamen Gewalthabers, vor dem sich die Kreatur bis zur verzweifelten Auflehnung fürchtet. Ihr Heil liegt in seiner Hand. Es steht ihm frei, sie zu erheben oder zu zerschmettern, seine Gnade zu geben oder zu verweigern[96]. Die Antwort auf die Frage

---

[93] De ot. serm. 1, col. 574: *Scio enim, scio dignum me veraciter odio, si ab assuetis non cesso (sc. malis).*

[94] De ot. serm. col. 576 D: *Infelix huiusmodi longaevitas, quam tanta sequitur calamitas, aspernabile spatium congerit, quod talem thesaurum miserabilis induciae ad exaggerandam scelerum vindictam concessit. Melius fuerat, fateor, miserrimo, si de primo Dei contemptu iustam excepisset sententiam, quam tamdiu expectatum tam innumeros contraxisse reatus pro singulis videlicet aeternaliter puniendum. Hoc se ita habente felicior mihi videtur brevitas quam diuturnitas vitae . . . An non enim evidens cernitur computatio noxae dicentis: Amen dico vobis, omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die iudicii* (Mt. 12, 36)? *Fuitne unquam terribilius aliquid dictum? Caeteri namque quid super hoc sentiant, viderint. Mihi videtur tolerabilius fuisse, si dixisset: Merebuntur de eo millium annorum supplicium.*

[95] Dial. conf. col. 437 B: . . . *si lucem videres, tenebras non tanti putares . . .*

[96] De ot. serm. 1, col. 575 AB: *Veniam vero cum nulli promittat nisi converso, inconvertibilem dum me aspicio, non de eius miseratione despero, sed de obduratione mea pavesco. Et quid amplius? Odio me magis dignum quam amore et scio et confiteor, si talis, qualis sum modo, defungar. Defungi vero talem si d e s t i n a t u m sit mihi, nullo modo scio. Defunctus vero talis si fuero, perditione mea certificari cunctos posse non nego.* — l. c. col. 575 C: *Non*

nach dem eigenen Heil ist ein hilfloses *nescio* ohne erleichterndes Gottvertrauen.

Eigenartig ist, wie nahe Rather mit seinen Ausführungen zu diesen Problemen der Frage nach der Praedestination kommt, ohne sie eigentlich zu behandeln. In De otioso sermone wird das noch deutlicher als im Dialogus confessionalis. Dabei gebraucht Rather nie das Wort *praedestinatio,* und doch kommt er der Sache nach einer sehr extremen Praedestinationsauffassung nahe, wenn in der Art, wie er Hiob 9, 12 zitiert, der Gedanke der Praedestination zur Verdammnis aufsteigt.

Diese Zuspitzung des Praedestinationsgedankens konnte Rather weder aus seiner Hauptquelle — Gregor I. — [97] noch aus Augustinus entnommen haben. Wahrscheinlich war sein literarisches Vorbild Gottschalk von Orbais. Es findet sich nämlich in Rathers Dialogus eine Stelle, die mit einer Partie aus Gottschalks De praedestinatione auffallend verwandt ist [98]. Hinzu kommen manche andere Ähnlichkeiten bei Rather und

---

enim aliter iusti ex peccatoribus poterant fieri, nisi misericordia Dei praeventi fuissent a malo ad bonum conversi, neque illi aliter in peccatis duravissent, nisi iustitia Dei obdurari potuisse permissi fuissent. Unde et de talibus formidolosa illa est dicentis sententia: Si concluserit Deus hominem, hoc est concludi permiserit, quis potest ei dicere, cur ita facis (Hiob 9, 12)? — l. c. col. 576 B: *Cum igitur legimus vel audimus: Nescit homo utrum odio an amore dignus sit, — nisi „futurus" subintelligamus, ut sit utique sensus, quod nesciat aliquis de aliquo, utrum sit ei concessum ante mortem converti an in peccatis usque in finem suae sanitatis durare, fateor me quod velit astruere penitus ignorare.*

[97] Nicht unmöglich ist, daß die Stelle Gregor, Mor. 29, 30, PL 76, 509 D auf Rathers de ot. serm. eingewirkt hat. Dort behandelt Gregor an Ps. 35, 7 (*„iudicia tua abyssus multa"*, auch von Rather mehrfach gebraucht, z. B. Dial. conf. col. 419 A) anschließend das Problem der Auserwählung und Verwerfung. Der Anlaß aber war nicht die Frage nach dem Einzelnen, sondern die Betrachtung des Schicksals des jüdischen Volkes, das aus einem auserwählten zum verworfenen geworden war. Diese andere Ausgangsstellung bei Gregor nicht zu übersehen scheint mir wichtig.

[98] Rather, Dial. conf. col. 407 C bis 408 A: (Rather ist der Verzweiflung nahe, erinnert sich aber dann der Allmacht Gottes.) *Ubi erit tunc omnipotentia misericors, nolo mortem peccatoris* (Ez. 33, 11) *iurantis et ex lapidibus homines facientis* (Mt. 3, 9)? *Non poterit similiter facere de fure custodem, ... de mortuo vivum, de fetente suavissime redolentem? . . . Fac velle, videbis continuo posse. Nonne, inquit, dixi tibi, quia si credideris videbis gloriam Dei* (Joh. 11, 40)? *. . . Adsit spei constans fiducia, posse quatriduanum mortuum fetentem . . . excitari, resuscitari . . .* Gottschalk beschreibt die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses hinsichtlich der Errettung oder Verdammnis und fährt fort: *Et ubi est illa omnipotentia Dei qua, sicut psalmista dicit, omnia quaecunque voluit fecit* (Ps. 113, 3)? *Nonne facit ipse volentes ex nolentibus apostolo dicente: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Hinc est et illud: Paratur voluntas a domino.* (Oeuvres de Godescalc d'Orbais, ed. D. C. Lambot, in Spicilegium sacrum Lovaniense 20, 1945, S. 229). Man beachte die Ähnlichkeit des Anfanges bei beiden Stellen, Rathers Raffung der Aus-

Gottschalk, die sich aber nicht als Entlehnungen Rathers erweisen lassen.

Mit Anklängen an die zugespitzte Praedestinationslehre Gottschalks von Orbais bei Rather zeichnet sich ein bisher unbeachteter Zug in Rathers Denken und eine weitere Abweichung von den Confessiones Augustins ab. Hier weiter einzudringen muß den Theologen überlassen bleiben. Uns sei es gestattet, den Blick auf einen Zusammenhang zu lenken, der für die Beurteilung Rathers von größter Bedeutung zu sein scheint, und der eine innere Verwandtschaft Rathers zu Gottschalk von Orbais begründet, auch wenn sich unsere Vermutung einer literarischen Abhängigkeit nicht bestätigen sollte. Die literarische Begegnung ist, so glauben wir, nicht der Grund für Rathers Berührung mit dem Praedestinationsproblem, sondern nur eine Hilfe, Vorhandenes bewußt zu machen und zu formulieren.

XII

Da Mission nicht in einem leeren Raum stattfindet, gehen die jeweils vorchristlichen Vorstellungen mit den von der Mission gebrachten christlichen Gedanken eine Verbindung ein, die das christliche Gottesbild in einer bestimmten Weise stilisiert. Von diesem Gedanken ausgehend hat K. D. Schmidt untersucht, welche vorchristlichen germanischen Gedanken über das Wirken göttlicher Kräfte noch in christlicher Zeit bei christlichen Autoren nachwirkten. Er stieß dabei unter anderem auf den Glauben an ein blind waltendes anonymes Schicksal[99].

Die Erscheinung an sich ist bekannt. Das Hildebrandlied, der Heliand und altsächsische Spruchweisheit zeugen von der Vermengung von Schicksalsglauben und christlichem Gottesbild. Im Heliand decken sich stellen-

---

führungen Gottschalks durch die Worte: *Fac velle, videbis continuo posse*; andererseits den das Zitat verratenden ungeschickten Einbau in Rathers Kontext und das mangelnde Verständnis der Gedanken Gottschalks in der Veränderung der Schriftzitate, die das bei Gottschalk entscheidende Problem der absoluten Willensfreiheit Gottes bei Rather geradezu auslöscht. Auf das Problem des Willens geht Rather nicht ein. —
Bei Gottschalk von Orbais nachzusuchen regte mich Herr Prof. Dr. J. Koch, Köln, an. Ihm sei auch an dieser Stelle aufrichtig gedankt.

[99] K. D. Schmidt, Germanischer Glaube und Christentum, Göttingen 1948. — Literatur zum germanischen Schicksalsglauben findet man in dem Forschungsbericht von W. Baetke über germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum, Zs. f. Kirchengesch. 1936, S. 322—29. Vor allem ist zu nennen W. Gehl, Germanischer Schicksalsglaube. Zusammenfassendes bei H. Schneider, Die Götter der Germanen, 1938, S. 156 ff. Besseren Einblick aber als alle Darstellungen gibt die Sammlung von W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, 2. Aufl. 1938, S. 116 bis 126.
Ferner Wilh. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, Bd. 1, Hamburg 1937, S. 206 ff.

weise die Macht Gottes und das Schicksal[100], während sie an anderen Stellen koordiniert erscheinen: „Das Geschick und die Macht Gottes“[101]. Gott ist dabei vor allem Gott Vater, nicht Christus, der vielmehr seine Gewalt erst „von der heiligen Schickung erhalten“ hat[102]. Dieser Gedanke liegt wohl auch dem auf den ersten Blick so frappierenden kottonianischen Spruch zugrunde, Christus sei stark, aber das Schicksal sei stärker[103]. Wechselseitig beeinflussen sich hier christliche Gottesvorstellung und Schicksalsglaube. Das Schicksal wird personifiziert, und umgekehrt erstarrt das Bild des liebenden Vater-Gottes zum düsteren, unnahbaren Schicker von Heil und Unheil. Die Abhängigkeit des Sohnes vom Schicksal-Vater beeinträchtigt übrigens auch die Einheit der Trinität.

Dieser Vorgang ist nicht weniger als eine Parallele zur Hellenisierung der christlichen Theologie in der Antike. Es wäre aber falsch zu glauben, er habe sich als der zeitlich spätere nur auf den früheren aufgesetzt. In Wirklichkeit gingen bei der mit dem Zusammenbruch der Antike gleichzeitig verlaufenden Germanenmission die griechisch-philosophischen Elemente der christlichen Theologie weitgehend verloren und wurden erst in mühsamer schöpferischer — nicht nachahmender — Arbeit seit dem 11. Jahrhundert wieder aufgenommen. Der germanischen Stilisierung des christlichen Gottesbildes wirkte also zunächst nicht die ganze patristische Theologie, sondern nur das Schriftwort und die Liturgie entgegen, so daß für diesen Stilisierungsprozeß nicht geringer Raum blieb. Entsprechend groß mußten die Anstrengungen sein, die in dieser Stilisierung liegende Gefahr zu bannen. In verkleinertem Maßstab verläuft hier eine Entwicklung, die in Vergleich gesetzt werden kann mit der Abwehr der Gnosis durch das Christentum.

An dieser Stelle hat K. D. Schmidt Gottschalk von Orbais eingeordnet. Bei Gottschalk sehe man, wie sich ein christlicher Denker in schwerem Ringen langsam von der Schicksal-Gott-Vorstellung löse. Mit der Anonymität des allwaltenden Geschicks weiche auch seine Furchtbarkeit[104]. Aber Schmidt hat doch wohl den Erfolg Gottschalks überschätzt. Wir berufen uns auf eine ausgezeichnete Bemerkung von E. Dinkler: Bei Gottschalk kleide sich der germanische Schicksalsgedanke, der sich mit der Vorstellung von der Allmacht Gottes verbunden hatte (vgl. Heliand),

---

[100] Verse 336 f., 547, 778 f., 2189 f. — Herrn Dr. Matthias Heinrichs, Köln, der mir in allen germanistischen Nöten stets mit großer Liebenswürdigkeit geholfen hat, sei auch hier herzlich Dank gesagt.

[101] Verse 127 f., 367 f., 2189 f., 5394 f.

[102] Vers 4063 f.

[103] Zit. bei K. D. Schmidt, l. c. S. 65

[104] l. c. S. 29 und 61

in das Gewand christlicher Praedestinationslehre[105]. Das Doppelgesicht des sowohl Heil wie Unheil sendenden Geschicks erscheine nun als das Bild des Seligkeit und Verdammung vorherbestimmenden Gottes. Bei Gottschalk also führe sich nicht eigentlich die Praedestinationslehre des späten Augustinus fort im Sinne einer Weiterentwicklung, sondern eine schon vorhandene Vorstellung werde mit Hilfe augustinischer Gedanken festgelegt. Die Abhängigkeit von Augustinus ist literarisch vorhanden, aber der Sache nach ist Gottschalks These nicht aus der antik-christlichen Theologie erwachsen[106].

Stellt man nun Rathers Äußerungen hierher, dann werden sie sogleich verständlicher. Er, der von der antiken Theologie doch nur wenig aufgenommen hatte — wie alle seine Zeitgenossen, in deren Nachlässen allein die christliche Morallehre erscheint — und der auch in Gottschalks Gedanken keineswegs wirklich eingedrungen war, zeichnete uns ein Gottesbild, das fast ohne persönliche Züge ist. Unendlich hoch thront eine alles vorherbestimmende Macht, der der Mensch ausgesetzt ist. *Nescit homo, utrum odio an amore sit dignus, sed omnia in futurum servantur incerta* (Eccl. 9, 1)[107]. *Iudicia tua (sc. Dei) abyssus multa* (Ps. 35, 7)[108]. Diese beiden Schriftworte umreißen das Ganze. Den Gedanken der Barmherzigkeit Gottes vermag Rather sich neben dem der Gerechtigkeit Gottes einfach nicht zu eigen zu machen. Er spricht nur bekannte Worte nach. Woher will er denn wissen, ob ihm die *conversio* vorherbestimmt ist? So packt ihn Lebensfurcht und Angst vor dem unergründlichen Spruch des unerbittlichen Richters[109]. Wir haben oben bereits ausführlicher davon gehandelt.

Es ist interessant zu sehen, wie die Person Christi als die des Mittlers bei Rather gar nicht in Erscheinung tritt. Im unnahbaren Schicksal- und Richter-Gott scheint sich die christliche Erlösungsgewißheit wieder aufzuheben. Der einzelne Mensch fühlt sich hinausgeworfen und irrt voller Angst umher, bis ihn sein Geschick mit dem Gericht trifft, dessen Urteil ihm von Anfang an vorherbestimmt ist. Hier findet man noch nichts von bernhardinischer Christus-Liebe und Mystik. Rather vermag sich nicht einmal zu der Anbetung des Christuskindes durchzuringen wie Gottschalk. Persönlich war er wohl viel weiter von der Hoffnung entfernt als Gottschalk. Neben der absoluten Gerechtigkeit findet er keinen

---

[105] E. Dinkler, Gottschalk der Sachse, Stuttg.-Berl. 1936, S. 21 f.

[106] Literatur über Gottschalk bei H. Löwe in Gebhardts Handbuch Bd. 1, 8. Aufl., 1954, S. 152. Zu erwarten ist eine umfangreiche Gottschalkbiographie von D. C. Lambot, dem Editor der Prosaschriften Gottschalks.

[107] Vgl. Dial. conf. col. 419 B. — De ot. serm. col. 573 ff., vor allem col. 574.

[108] Dial. conf. col. 407 C, 408 A, 419 A

[109] De ot. serm. col. 575 A und C, 576 B und D

Platz für das Erbarmen. Wo keine Gewißheit besteht, gibt es kaum Hoffnung. Welchen Raum soll die Liebe haben, wo Heil oder Unheil im Voraus festliegen. Hier bleibt dem Menschen nur die Furcht. Sie mag bei Rather durch die Begegnung mit der Praedestinationslehre Gottschalks allerdings noch verstärkt worden sein, indem sie bewußt wurde. Das dieser Lehre verwandte religiöse Grundgefühl war durch die beschriebene Stilisierung des Gottesbildes vorgegeben.

Das alles aber war nicht nur persönliche Eigenart Rathers und zufällige Ähnlichkeit mit Gottschalk. Das sich enthüllende dunkle Bild beschreibt nicht nur Rathers Not. Die große monastische Bewegung des 10. Jahrhunderts scheint uns aus der gleichen Not entstanden, wenn auch gerade sie es war, die sie schließlich überwunden hat. Die monastische Reform ist zunächst eine Massenflucht aus der Welt, die durch eine tiefe Kluft von Gott getrennt ist. Der ganze Stufenbau, den die patristische und die scholastische Theologie mit philosophischen Mitteln errichtet hatten, um Gott und seine Schöpfung miteinander zu verbinden und dadurch sich selbst zu orientieren, fehlte ja. Der Mensch ist hinausgeworfen in die Gottferne und irrt dort umher, bis ihn sein Geschick trifft. Es gibt keinen für den Menschen sichtbaren Weg von der Welt zu Gott. Darum muß er aus sich selbst heraustreten, um außerweltlich zu werden und von seiner Außerweltlichkeit einen Weg zu Gott zu finden. Das ist der Sinn der *abiectio sui*, die damit zur unabdinglichen Forderung wird [110]. Und das 10. Jahrhundert ist ihr nachgekommen. Eremiten und Reklusen töten ihr irdisches Leben, um den Weg zum himmlischen zu gewinnen. Neue coenobitische Kongregationen mit erneuter strenger Askese entstehen. Die Forderung trifft nicht nur den Mönch und seinen Stand als eine an den Stand gebundene besondere und freiwillig aufgenommene Verpflichtung. Sie betrifft jeden Menschen. So unterwerfen sich ihr auch andere, Fürsten wie Brun von Köln und nicht zuletzt Kaiser Otto III. Dessen Frömmigkeitsäußerungen waren alles andere als Schwärmereien eines Jünglings. Man muß in ihnen die Reaktion eines reifen Geistes auf die geistig-religiöse Situation seiner Zeit sehen.

Das Dunkele und beklemmend Hoffnungslose dieser Situation wird am schärfsten beleuchtet durch eine letzte Steigerung der *abiectio sui*, nämlich die Sehnsucht nach dem Martyrium. Die ernstesten Sucher der monastischen Bewegung gerade hegen sie, wie Johannes von Gorze und

---

[110] Für die Formen und die Ausbreitung der benediktinischen Reform des 10. Jahrhunderts ist maßgebend K. Hallinger, Gorze-Kluny, 2 Teile (durchpaginiert), Rom 1950/51. Aber Hallinger bleibt beim Äußerlichen. Den religiösen Hintergrund hat bisher unübertroffen erfaßt und skizziert L. Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, 1908 (= Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance, Heft 1), S. 112 bis 131.

Adalbert von Prag, dessen Unruhe der Rathers so verwandt erscheint[111]. Im Martyrium bietet sich die Möglichkeit, das gewisse Heil dem Schicksal geradezu abzutrotzen. Alle anderen Menschen, mögen sie auch Heilige sein, leben bis zum Gericht in unendlicher Angst. Nur der Märtyrer gewinnt Gewißheit (*securitas*), sagt Brun von Querfurt[112]. So erweist sich Rathers quälende Furcht als ein Charakteristicum seiner Zeit[113]. Was seiner eigenartigen Psyche entsprungen schien, findet hier eine historische Begründung. Der von der liudolfingischen Dynastie ausgehende Glanz hat uns die tiefen Schatten, die über dem 10. Jahrhundert liegen, vielfach übersehen lassen.

XIII

Wir fanden eine tiefe Kluft zwischen Gott und Mensch vor. Gemessen an den großen geistigen Stufenbauten antiker Philosophie kann man diese Kluft vielleicht als Desorganisation bezeichnen, nicht Desorganisation der Persönlichkeit, sondern Desorganisation ihrer Umwelt. Und dieses Wort Umwelt darf man hier über unsere bisherige Beobachtung hinaus tatsächlich im üblichen Sinne verstehen. Es ist nämlich nicht so, als sei nur eine große Leere zwischen Mensch und Gott (vom Menschen her gesehen), sondern der Mensch des 10. Jahrhunderts findet auch in seiner diesseitigen Welt keine fest vermessenen Punkte, nach welchen er andere wieder vermessen könnte. Diese Ordnungslosigkeit hat mit der Leere zwischen Mensch und Gott große Ähnlichkeit.

Sucht man im 10. Jahrhundert nach großen Konzeptionen, die die Vielheit der Erscheinungen ordnend bewältigen sollen, so wird man bald enttäuscht. Die geistesgeschichtliche Forschung hat daher bis auf das

---

[111] Vgl. Zoepf, l. c. S. 124 bis 131.

[112] Vgl. Brun v. Querfurt, Vita s. Adalb. III., MG. SS. 4, S. 610 f.: *Vir bone, quid times? Cur inerti pavore tabescis? Deo tuum sanguinem fundis, quo fuso securum commeatum et liberum iter habes ad coelum. . . . Ceteri sancti quamvis candidam et odiferam vitam ante oculos Dei habuerint, sine scrupulo de vase peccatorum non recedunt et circa extremam horam infinita angustia laborant, nescientes, utrum et munda vita ab eo iudicetur digna, cuius comparatione immunda sunt omnia. Martyrio autem stat sua racio restituta, singularis gloria. . . . Iam quanta dignitas, quanta securitas laetitiae, claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire statim eosdem, ut Deus videatur ac Christus . . .* Vgl. Zoepf, l. c. S. 130.

[113] Besser als Vogel hat Zoepf l. c. S. 131 f. Rather in diese Zusammenhänge eingeordnet. — Äußerlich gehörte Rather zunächst nicht der neuen benediktinischen Bewegung an. Zur Zeit seines ersten Aufenthaltes in Lobbes hatte die Reformbewegung dieses Kloster noch nicht erreicht (Vgl. Hallinger, l. c. S. 289). Auch Rathers Praeloquia zeigen noch nichts von dem neuen Geist. Erst nach seinem ersten Veroneser Episkopat wird Rather mit der lothringischen Reform in Berührung gekommen sein.

Problem der Rom- und Kaiser-Idee das 10. Jahrhundert auch fast durchweg umgangen. Man kann nachschlagen, wo man will. Von der Epoche der Karolinger springen die großen geistesgeschichtlichen Darstellungen sogleich ins 11. Jahrhundert. Hier findet man wieder die übergreifenden ordnenden Ideen, die die langen Perspektiven bis zu den Vorsokratikern hinab erlauben und aufwärts bis in die Neuzeit hinein führen. Das 10. Jahrhundert scheint nur um der Liudolfinger wert, betrachtet zu werden, sodann noch wegen der Anfänge der monastischen Reform. Aber dieses Jahrhundert ist ein außerordentlich interessantes Modell, an dem studiert werden kann, wie es aussieht, wenn bei uns das antike Erbe einmal stark reduziert wird, von anderen Dingen ganz abgesehen.

Wir sagten also, große Ordnungsprinzipien und -Konzeptionen fehlten. Keine Spur findet sich von der vorher und auch später vorhandenen vielberufenen Ordo-Idee. Es scheint weder die Absicht, noch auch die Fähigkeit zu bestehen, die Menge der Dinge systematisch zu ordnen und dazu die nötigen Prinzipien zu finden. Man betrachte nur einmal die Gliederung der Praeloquia Rathers. Eine sinnvolle Ordnung der „Stände", die er anspricht, ist nicht zu bemerken. Nicht einmal das festeste Gefüge aller höheren gesellschaftlichen Ordnungen seiner Zeit, die kirchliche Weihehierarchie, bleibt ungestört. Zwischen die Weihegrade fügt Rather den *canonicus* und den *clericus* ein, die dort nichts zu suchen haben. Ansätze zur Ordnung an anderen Stellen kommen nicht zur Entfaltung. An die Stelle eines übergreifenden *ordo* ist die empirische Vielzahl von *ordines* getreten. Man ermißt diesen Zustand am besten, wenn man Walahfrid Strabos Liber de exordiis zum Vergleich heranzieht, wo die empirische Wirklichkeit vom Willen zur Systematisierung im 32. Kapitel geradezu vergewaltigt wird.

Wenden wir den Blick hinüber zur Kosmologie. Da stellt man fest, daß die alte Vorstellung von der organischen Ordnung alles Seienden zerbrochen ist. Ein scharfer Bruch trennt die irdischen und die oberirdischen Dinge voneinander. Gunzo von Novara verzichtet infolgedessen auf die Behandlung der Sphärenmusik in der musikalischen Disziplin. In der Harmonie, die dort oben herrscht, gelten andere Gesetze als in den Harmonien auf der Welt, umgekehrte geradezu. Aber das ist dem Menschen nicht einsichtig. Gerbert von Aurillac, der Wiederentdecker des Boethius, glaubt seinem bewunderten Vorbild nicht, daß mittels der Geometrie Gott selbst erkannt werden könne und beschränkt sich darauf zu sagen, daß die Geometrie zur Bewunderung des undurchdringlichen Wunders der Schöpfung führe und zur Anbetung Gottes. Bei Odo ist Musik von einer mathematischen Wissenschaft mit dem Ziel der Erforschung der (quantitativen) harmonischen Verhältnisse in und zwischen

den Dingen zu einer Technik der Emotion, zur Lehre vom schönen Singen im Dienste der Liturgie geworden. An die Stelle der Seinsharmonie der himmlischen Kräfte setzt er hörbare Harmonien sensitiver Musik, die von den musizierenden Chören der Engel hervorgebracht werden. Das alles sind deutliche Zeichen von Dekomposition des Weltbildes, von Auflösung spätantiker kosmologischer Vorstellungen, an deren Stelle aber zunächst nichts Neues tritt. Zwar glaubt niemand, in einem Chaos zu leben, aber die Gesetzmäßigkeit, die der Welt zugrundeliegt, scheint dem Menschen nicht erfaßbar, weil sie von Gott stammt. So erkennen die Autoren des 10. Jahrhunderts auch Gottes Wirken nicht mehr wie Boethius an der mathematischen Ordnung der Dinge, sondern im Gegenteil an den Durchbrechungen der natürlichen (diesseitigen) Gesetzmäßigkeit durch das Wunder. Sie glauben nicht mehr, wie Boethius, teilzuhaben am Göttlichen durch den menschlichen Geist, sondern sie fühlen sich durch ihre sündige Diesseitigkeit absolut von dem jenseitigen Gott getrennt. Es gibt vom Menschen her keine Verbindung nach oben, also auch keine Möglichkeit der Erkenntnis der oberirdischen Dinge[114].

Hier können wir anschließen, daß auch größere historiographische Konzeptionen fehlten. Seit Regino von Prüm sind die Weltchroniken verstummt. Gedankensplitter aus Isidor und Beda kann man ab und zu notieren, ohne daß daraus lebendige und umfassende Gedanken und Vorstellungen entständen. Auch Heilsgeschichtsschreibung ist die Historiographie des 10. Jahrhunderts nicht. — Augustinische Gedanken fehlen ihr gänzlich. — Die Objekte der Geschichtsschreibung sind lokal begrenzt, wie die Klostergeschichten, und nur hier und da taucht Reichsgeschichte, Stammesgeschichte oder Zeitgeschichte auf. Aber auch das ist eine optische Täuschung. Treten wir näher an die Autoren und ihre Werke heran, so löst sich das Bild auf. H. Beumann hat nachgewiesen, daß Widukinds sogenannte Stammesgeschichte eine Geschichte großer Männer seines Stammes ist[115]. Liudprand von Cremona wollte keine „Zeitgeschichte" schreiben, sondern den Wunsch des Bischofs Recemund von Illiberis nach Aufzeichnung der *„totius Europae imperatorum regumque facta"* erfüllen in der Form „ergötzlicher Heldengeschichten" nach Maßen der Komödie[116]. Diese ganze Geschichtsschreibung ist episch-biographisch gedacht, und ihre besten Erzeugnisse sind Biographien: Die Vita Brunonis Ruotgers, die Vita Johannis Gorziensis des Johannes von St. Arnulf in Metz, des Brun von Querfurt Adalbertvita. Hier gelingen äußerst

[114] Die Belege für diese Sätze werde ich in Kürze im Rahmen einer eigenen Untersuchung vorlegen.
[115] H. Beumann, Widukind von Korvei, Weimar 1950.
[116] Antapodosis 1, 1

lebendige Szenen, ausgeprägte Persönlichkeiten treten uns entgegen, aber deren Verstrickung in das größere historische Geschehen wird kaum erfaßt. Die Motivierungen ihrer Handlungen beschränken sich auf das psychologisch-moralische Räsonnement, also den engsten persönlichen Bereich. Im Blickfeld steht nichts anderes als die weitgehend isolierte einzelne Person.

Und abermals ein anderes Gebiet. Seit Leo d. Gr. gab es die Idee von der Kirche als einem Rechtskörper, als einer durch die *iustitia distributiva* geordneten, die ganze Christenheit umfassenden Gesellschaft. Leo hatte die paulinische corpus Christi-Idee über den augustinischen ordo-Gedanken römisch-rechtlich umgedacht zum Gedanken des *corpus ecclesiae*[117]. Das Haupt dieses *corpus* ist der Papst, von dessen Stuhl alle Gewalt über die Stufenpyramide der Hierarchie nach unten sich ausbreitet, und wohin auch alle Gewalt (durch die Ordnung der Instanzen und Zuständigkeiten) wieder zurückfließt. Im 10. Jahrhundert hingegen ist diese leonische Idee nicht zu finden. Glaube und Gnade bilden die (überirdische) Einheit der Christenheit. Die sichtbare Kirche erscheint aufgelöst in regionale, gleichberechtigt nebeneinander stehende Bistümer. Höchstens Reste der Metropolitangewalt halten hier und da größere Gruppen zusammen[118].

Kaum anders ist es der anderen großen Idee einer Weltordnung ergangen: der vom Imperium. Schon seit dem 5. Jahrhundert löste sich die Einheit von *imperium Romanum* und *orbis terrarum* auf. Ein Pluralismus verschiedener regionaler, ihrer inneren Struktur nach hegemonialer *imperia* löste das alte Universalimperium nicht nur äußerlich, sondern auch im Denken der Zeitgenossen ab. *Rex* und *imperator* wurden vertauschbare Begriffe. Auch der Gedanke eines umfassenden *imperium Christianum* hat sich nicht durchsetzen und die Regionalisierung aufhalten können[119]. Als im 10. Jahrhundert Otto d. Gr. das Kaisertum erneuerte, waren die Gebildeten ziemlich ratlos, welche Rolle es zu spielen habe. Welchen Platz sollte es neben oder über dem gottunmittelbaren Königtum einnehmen? Das Problem wurde gestellt durch Ottos Eingreifen in Italien und die Mehrzahl seiner Königskronen. Liutprand von Cremona sprach dem Kaisertum eine staatsrechtliche Wirklichkeit ab und ließ es bei einer ganz aus der politisch-rechtlichen Sphäre verdrängten geistig-

---

[117] Leo d. Gr., sermo 4, 1, PL 54, 148. — Augustin, de civ. Dei 19, 13. — Zur *corpus-ecclesia* Idee vgl. W. Ullmann, The Growth of papal government in the middle ages, London 1955, Introduction.

[118] Vgl. H. M. Klinkenberg, Der römische Primat im 10. Jahrhundert, ZRG Kan. Abt. 41, 1955, S. 1—57.

[119] Vgl. C. Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, 1951. Dort auch die weitere Literatur.

geistlichen Existenz des *imperium* bewenden[120]. Rather kam nicht viel weiter. Zwar bestand für ihn, der aus der Geschichte der Konzilien eine recht bestimmte Vorstellung vom *imperium* sich gebildet hatte, das *imperium* noch, aber nur in der Form eines Pluralismus der Königreiche (*licet divisione regnorum*)[121]. Die kaiserliche Macht darf nur in ein *regnum* eingreifen, wenn dessen König von der *lex christiana* abgewichen und damit illegitim geworden ist. Hat der Kaiser die Ordnung wiederhergestellt, dann muß er dem König das Feld zur Gänze wieder überlassen[122]. Das *imperium* ist für Rather eine religiöse Ordnung, gebildet durch die die Christenheit umfassende Gnade, aber erscheinend in der Vielzahl der Königreiche, nicht regiert von einem *imperator*, sondern nur ausgestattet mit einem Interventionsrecht im Falle der Illegitimität eines Königs zum Schutz des *cultus veri Dei*. Das *imperium* ist also keine staatsrechtliche Einheit, ja staatsrechtlich nur im Augenblick der Intervention existent.

Während Widukind von Korvei hinter alle dem weit zurückblieb — er begriff wohl gar nicht, worum es ging — drang Hrotsvit von Gandersheim am weitesten vor. Für sie ist Ottos Römerreich staatsrechtlich existent und legitim als Erbe der caesarischen imperialen Tradition. Dem „sächsischen" Reich ist es an Würde überlegen[123]. Aber hier liegt nun auch die Schwierigkeit dieses Gedankens. Der Dualismus — „sächsisches" und „römisches" Reich Ottos — wird nicht aufgehoben zugunsten einer Einheitskonzeption. Der Regionalismus wird nicht überwunden trotz der Überlegenheit des römischen über das „sächsische" Reich. Die hochbegabte Nonne versucht die Lösung, aber ihre Formulierungen bleiben unklar und beheben die Schwierigkeit nicht[124].

So hat auch die Erneuerung des Kaisertums durch Otto I. (hinter der man nicht zu große Ideen suchen sollte, von welchen die Quellen ohnehin nicht reden) zunächst noch keine Aufhebung der Regionalisierung des

---

[120] Zu Liudprand vgl. M. Lintzel, Studien über Liudprand von Cremona (Histor. Studien 233, 1933), S. 67—76.

[121] PL 136, 546 A. — Rather nahm mit diesem *„licet divisione regnorum"* ein Element kanonistischer Diskussion des 12. und 13. Jahrhunderts vorweg. Vgl. Sergio Mochi-Onory, Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato, Milano 1951, Register S. 292 s. v. *„divisio regnorum"*.

[122] PL 136, 546. — ep. 7 Weigle S. 41.

[123] Vgl. C. Erdmann, Das ottonische Reich als Imperium Romanum, DA 6, 1943, S. 421 ff.

[124] Die weiteren von C. Erdmann, DA 6 herangezogenen Autoren sowie Leo von Vercelli oder auch Abbo von Fleury gehören erst der neuen, nach Rathers Tod einsetzenden Entwicklungsphase an und können daher hier unbeachtet bleiben. Bemerkt sei nur noch, daß wir den Beginn der neuen Phase in der Wiederauffindung der Geometrie des Boethius durch Gerbert von Aurillac in Bobbio zu Beginn der 80er Jahre sehen.

Weltbildes gebracht. Das sollte erst ein Ergebnis jahrzehntelanger Entwicklung sein. Ruft man sich nun noch ins Gedächtnis zurück, daß auch die Königreiche keine geschlossenen Gebilde wie modernere Staaten, sondern höchst lockere und zufällige Gefüge personaler Bindungen und privater Rechte waren, so erweist sich die Desorganisation als sehr beträchtlich. Wir haben es eben mit einer Zeit zu tun, in der die Gesellschaft (im weitesten Sinne des Wortes) eben erst anfängt, sich über die kleinen Herrschaftsverbände hofrechtlicher Struktur hinaus zu organisieren. Aus ihrem langsam erwachsenden Willen, diese Ordnung zu bewältigen, und aus den sich entwickelnden und die allgemeine Kommunikation fördernden äußeren Verhältnissen sollten schließlich so schwere Wachstumskrisen entstehen wie der sogenannte Investiturstreit. Aber es dauerte eben nach Rathers Tod noch fast ein Jahrhundert, bis überhaupt die Prinzipien erstellt waren, deren Widerstreit die Krise zum Ausbruch brachte.

Mit allem Vorbehalt wagen wir angesichts jener Vordringlichkeit des Problems der einzelnen Person zur Zeit Rathers und angesichts des Zurücktretens außerpersonaler Ordnungsideen zu sagen, daß im 10. Jahrhundert ein Individualismus vorhanden war, besser: ein Personalismus, aber ein Personalismus aus Aporie. Diesen Personalismus hat übrigens die rechtshistorische Forschung bei der Untersuchung des frühmittelalterlichen Staates bereits entdeckt und gefaßt im Begriff des Personenverbandsstaates.

XIV

Die Beobachtung dieses Personalismus (aus Aporie) im 10. Jahrhundert läßt uns glauben, daß das Autobiographische bei Rather, außer der formalen Bindung an die *increpatio*, eigene Antriebe und Wurzeln in der Dringlichkeit der Frage nach dem Ich hatte, die Rathers Gegenwart bestimmte. Wir sehen aber auch aus dem Dialogus confessionalis, daß Rather diese Frage nicht als allgemein philosophische, sondern speziell als religiös-asketische stellte. Nun kann man die literarische Beziehung zu Gregor d. Gr. als Grund dafür ins Feld führen. Aber das genügt nicht. Wir treffen nämlich mit dieser literarischen Abhängigkeit Rathers auf eine viel umfassendere geistesgeschichtliche Strömung, aus der die von Rather vorgenommene Spezialisierung der Frage nach dem Ich und eine dauernde Anregung zur Selbstbeobachtung und Selbstdarstellung stammt. Diese Strömung wurde getragen durch das Mönchtum, und ihr Ursprung lag nicht im 10. Jahrhundert, sondern bereits in der Antike. Ihre Vorbedingung war das Christentum. Es sei uns gestattet, noch einmal auszugreifen.

In seiner Erlanger Universitätsrede von 1893 hat Fr. v. Bezold eindringlich betont, daß mit dem Christentum in der Antike eine Konzeption des Individuums entstand, die die Einmaligkeit des Individuums in viel stärkerer Weise herausarbeitete als alle früheren[125]. Vorher nämlich sei das Individuum stets nur als Teil eines Allgemeinen dargestellt worden. Das gelte auch noch von Marc Aurel. Augustins Confessiones bildeten aufgrund der christlichen Akzentuierung des Individuums den Wendepunkt in der Geschichte der Autobiographie, ja sie seien, weil sie zuerst auf einer Anschauung fußen, die das Individuum nicht in einem Allgemeinen untergehen läßt, die erste Autobiographie in einem von Fr. v. Bezold besonders streng gefaßten Sinne.

Wir betonen dazu die Unverwechselbarkeit und Unauflöslichkeit des Individuums im christlichen Sinne bis in alle Ewigkeit, jedoch nehmen wir aus den Forschungen von P. Courcelle über Augustins Confessiones[126] zur Kenntnis, daß diese allgemein christliche Konzeption des Individuums allein für die Erklärung der augustinischen Autobiographie nicht genügt. Es ist danach wichtig zu sehen, daß sich aus der großen Schar der Christen eine kleine Gruppe absonderte, die die Lösung ihrer Person von möglichst vielen Bindungen erstrebte, die nicht dem für die einzelne Person maßgeblichen Zentrum ihres unverwechselbaren Person-Seins — Gott — dienen konnten. Es waren die Mönche, die ihre Person aus der Welt nehmen und engstens in Bezug zum Quell ihrer höchsten Individualität, zum himmlischen Vater stellen wollten. Ihre Zucht strebte keineswegs zur totalen Einbeziehung des Einzelnen in die monastische

---

[125] Fr. v. Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter, 1893 (= Fr. v. Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance; 1918, S. 196 ff.). Dieser Aufsatz ist übrigens bemerkenswert wegen seines strengen Autobiographiebegriffs: „Die Selbstbiographie im engeren Sinne hat es vor allem mit der inneren Entwicklung ihres Helden zu tun; sie ist nicht nur Rückschau auf das Durchlebte, sondern zugleich und vorwiegend Innenschau" (S. 196 f.). Diesen Autobiographiebegriff hat die Forschung nicht beibehalten. E. v. Ottenthal (Das Memoirenhafte in Geschichtsquellen des früheren Mittelalters. Almanach der Wiener kaiserl. Ak. d. W., 1905, S. 347 bis 373) unterscheidet zwischen Tatsachenerzählung, Selbstlob und Selbstkritik, nimmt aber jede Ich-Aussage bereits als Autobiographie. Fr. v. Bezolds Autobiographiebegriff scheint den historischen Tatsachen gerechter zu werden. A. Rein (Arch. f. Kult.-Gesch. 14, 1919) und W. Erben (MIÖG 41, 1926) sind v. Ottenthal gefolgt. K. Bihlmeyer (Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters. Theol. Quartalschr. 114, 1933, S. 504—544) hat zwar einen weiteren Autobiographiebegriff als v. Bezold, läßt ihn jedoch aus den philosophischen Voraussetzungen der von ihm behandelten Epoche erwachsen und kommt dabei v. Bezold faktisch wieder näher. G. Misch legt dann seiner großen Darstellung wieder einen sehr weiten Autobiographiebegriff zugrunde (vgl. Einleitung zum 1. Bande).

[126] Vgl. oben Anm. 83.

Gemeinschaft, sondern letztlich zum Heil des Einzelnen in seiner Einmaligkeit bis über die Grenzen der Zeitlichkeit hinaus.

Aus Cassian etwa wissen wir nun, daß in gewissen mönchischen Gemeinschaften, die er kennen lernte, das geistliche Gespräch eine große Rolle gespielt hat. Dabei wurden dem Mönche Vorbilder vor Augen gestellt, indem man von besonders vollkommenen Mönchen berichtete, aber auch — und das ist für uns das Wichtige — indem Erfahrene von ihren religiösen Erfahrungen selbst sprachen. In Cassians Collationes sehen wir dieses autobiographische Element sich im Gespräch aktivieren. Und sagen wir es gleich: Rather hat, der Weisung Benedikts an seine Mönche folgend, Cassian eifrig gelesen und benutzt.

Dem genannten autobiographischen Bestreben im spätantiken Mönchtum verdanken wir schließlich auch Augustins Confessiones. Paulinus von Nola hatte Alypius, den Freund Augustins, um eine *historia sanctitatis (suae)* gebeten, um eine Geschichte seiner (des Alypius) eigenen Heiligung. Da Alypius sich versagte, erfüllte stellvertretendend für den Freund Augustinus die Bitte des Paulinus[127].

Nicht aber von den Confessiones aus geht die Linie ungebrochen zu Rather weiter, sondern gleichsam über einen Seitenweg, dessen Stationen Benedikt und Gregor bilden. Man weiß, welche Bedeutung für Benedikt das Delphische „Erkenne dich selbst" hatte. Man weiß zum anderen, wie tief Benedikt von Cassian beeindruckt war. So nahm Benedikt — das 46. Kapitel der Regel bezeugt es — das geistliche Gespräch, das er von Cassian kannte, in sein asketisches System auf. Aber er modifizierte es, indem er es beschränkte auf das Bekenntnis der Schwäche, das der schwankende Mönch einem gefestigten ablegt. An die Stelle der *historia sanctitatis*, an die Stelle der die ganze menschliche Existenz und das Lob des allmächtigen und barmherzigen und allgütigen Gottes umfassenden augustinischen *confessio* tritt hier das Sündenbekenntnis.

Vollends bei Gregor bleibt dann kein Raum mehr für jenes weitgespannte augustinische *confiteri*. *Confiteri* heißt nun nichts anderes mehr als Sünden zu gestehen. Der philosophisch und theologisch so erfüllte augustinische Begriff der *confessio* ist hier zurückgebildet in einen Terminus, der einen Akt christlicher Moral aus römisch-praktischem Geist bezeichnet. Aber dieser Akt hat eine neue und überragende Würde erhalten. Er ist zum Akt der Gerechtigkeit selbst geworden; darüber hinaus ist er die einzige sittlich sinnvolle, ja sittlich geforderte Aussage, die der Gerechte über sich selbst machen kann und muß. — Wir haben die dorthin führenden Gedankengänge oben dargelegt. —

[127] Vgl. oben Anm. 85.

Von hier aus gesehen erscheint nun Rathers Dialogus confessionalis nicht nur in seiner Form des monastischen Gesprächs, sondern gerade auch durch seinen autobiographischen Inhalt als Zeugnis monastischen Geistes. Er ist Antwort auf einen dringlichen Anruf, der von der geistigen Situation des 10. Jahrhunderts ausgeht. Aber auch als Antwort auf den Ruf seiner Gegenwart erwächst er aus alter mönchischer Tradition, deren benediktinischer Zweig ihn begrenzt und prägt. Daher kommt es, daß Rathers Autobiographie im Dialogus nicht *confessio* im weiten augustinischen Sinne wurde, sondern auftrat als Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, genauer: der eigenen Sünden. Und wer nachforscht, wie Rather diese seine eigenen Schwächen bemessen und dargestellt hat, wird finden, daß er es ganz nach den Sündentypologien Benedikts, Cassians und Gregors getan hat.

Die altdeutsche Fachprosa

Ein Überblick

von Siegfried Sudhof

Die germanistische Wissenschaft war zur Zeit ihrer Anfänge im beginnenden 19. Jahrhundert von einem so reich entfalteten tätigen Leben erfüllt, daß sie ihre Teildisziplinen (Literatur-, Sprach- und Geistesgeschichte, Edition und Interpretation) vereinen konnte, ohne sich im Speziellen zu verlieren. Die Folgezeit ging einen anderen Weg. Als man sich spät — nach einem Jahrhundert der Auswahlarbeit — auf diese frühe Grundlegung besann, wurden auch jene Bereiche wieder deutlich, die über mehrere Menschenalter zurückgestellt oder gar verschlossen waren. Zu diesen zählt die Erforschung der deutschen wissenschaftlichen Literatur des Mittelalters, der altdeutschen Fachprosa.

Jakob Grimm hatte in der Vorrede zum ersten Bande seines Deutschen Wörterbuchs (1854) noch nachdrücklich eine Bearbeitung dieser „niederen Literatur" gefordert[1], ohne bedeutenderen Nachhall zu gewinnen. Ebensowenig konnte die spätere allzu scharf formulierte Mahnung Josef Haupts den erstrebenswerten Erfolg finden[2]. Die Entwicklung ging dahin, daß selbst namhafte Fachvertreter die Bedeutung dieses Wissenschaftszweiges nicht anerkennen wollten[3]. So ist es bis heute die vorzügliche Aufgabe geblieben, die Grundlagen für eine Geschichte der altdeutschen Fachprosa zusammenzutragen. Dies wird insbesondere von Gerhard Eis geleistet, „der diese Prosasparte . . . eigentlich zuerst in ihrer Bedeutung für die allgemeine deutsche Geistesgeschichte, über den fachlichen Bereich hinaus, aufgewiesen hat"[4]. Der Arbeitsweg ist ein doppelter: zunächst müssen die Denkmäler, die noch in vielen Bibliotheken ungehoben sind, zugänglich gemacht und ihre

---

[1] J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1. Bd. (Leipzig 1854) Vorrede Sp. 30—32.

[2] J. Haupt, Über das md. Arzneibuch des Meisters Bartholomäus; in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften Bd. 71 (Wien 1872) S. 464 f., 480, 565.

[3] Vgl. E. Schröders Besprechung von G. Eis' Buch „Meister Albrants Roßarzneibuch" (1939) in: AfdA 58 (1939) S. 181 f.

[4] W. Stammler, Von mittelalterlicher deutscher Prosa. In: Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters (1953) S. 59 f.

Wirkungsweise sowohl im Schrifttum als auch in der Praxis erforscht werden; dann erst kann die geistesgeschichtliche Einordnung folgen.

Es könnte organisch und zweckmäßig sein, wenn diese Einordnung einem mittelalterlichen Einteilungsprinzip folgte, zumindest von einem solchen ausginge. Dies ist indes nicht ohne Einschränkungen möglich, da gerade in diesem Bereich die Lehrmeinungen bereits während der Hochscholastik auseinandergingen. In der Zeit der Vorbereitung hat Hugo von St. Victor (1096—1141) in seiner *Eruditio didascalica*[5] in der Nachfolge der Patristik ein System der Wissenschaften entworfen, in dem das gesamte menschliche Handeln in den Reihen der „Künste" (im Wortsinn des Mittelalters[6]) eingefangen wird. Die geistigen Strebungen finden Aufnahme in der Reihe der sieben freien Künste, der *artes liberales,* die materiellen in der der sieben mechanischen oder Eigenkünste (eigen = dienend), der *artes mechanicae.* Dieses System wird von ihm in vier Wissenschaften geordnet (1. Theorie = Erforschung der Wahrheit; 2. Praktik = Zucht der Sitten; 3. Mechanik = Künste dieses Lebens; 4. Logik = Übung zur Disputation) und mit dem Oberbegriff „Philosophie" bezeichnet, die ihrerseits unter der eigentlichen Theologie (Schriftgelehrsamkeit) steht. Die einzelnen Zweige sind stufenähnlich einander zugeordnet. Die hierin enthaltene Wertung wird von Hugo aber nicht ausdrücklich hervorgehoben[7].

Die positive Haltung der Hochscholastik zu den Erscheinungen des praktischen und handelnden Lebens[8], die heute von keiner Seite mehr ernstlich bestritten wird, entspringt indes völlig unterschiedlichen Begründungen. Thomas von Aquin, der vornehmste Vertreter der einen Gruppe, nimmt eine an den Schriften des Aristoteles geschulte und ausgerichtete empirische Stellung ein; es geht ihm „um die geistige Erfassung des intelligiblen Seins durch Abstraktion aus den Gegebenheiten der Sinneserfahrung"[9]. Ihm gegenüber steht Bonaventura, der in

---

[5] Migne, Patrol. lat. 176 Sp. 739—838.

[6] Zur Definition vgl. jetzt: E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (2. Aufl. Bern 1954) S. 47.

[7] Die frühe Ansicht M. Grabmanns (Die Geschichte der scholastischen Methode 1, Freiburg 1909, S. 246—257), der sich M. Manitius (Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters 3, 1931, S. 87) anschloß, nach der Hugo v. St. Victor seine Wissenschaftslehre von Radulfus Ardens entlehnt haben sollte, wurde von ihm selbst (Buchberger, Lexikon f. Theol. u. Kirche 8, 1936, Sp. 607 f.) nach der Beweisführung B. Geyers (Theol. Quartalschrift 1911, S. 63 ff.) berichtigt.

[8] Von den neueren Untersuchungen seien hier genannt: J. Höffner, Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik. In: Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westf., Geisteswissenschaften, Heft 38 (1955); L. Meier OFM, Der Geldbegriff des hl. Bonaventura. In: Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) S. 40—45.

[9] M. Grabmann, Der göttl. Grund menschl. Weisheitserkenntnis nach Au-

der augustinisch-franziskanischen Überlieferung und ihrer Illuminationstheorie lebt. Nach seiner Anschauung kann die menschliche Vernunft von sich aus — selbst bei einer Mithilfe des Hl. Geistes — nicht zu gültigen Erkenntnissen kommen. Erst der unmittelbare Kontakt zum göttlichen Urlicht kann dies leisten. In seinem Traktat *De reductione artium ad theologiam*[10] unterscheidet Bonaventura vier Lichter, die in sechs Strömen quellenartig dem Urlicht entfließen. Während das erste, das äußere Licht (*lumen exterius*), der mechanischen Kunst zugeordnet ist, erheben sich die anderen stufenartig, bis das vierte (*lumen superius*) das Licht der Gnade und der hl. Schrift verkörpert[11].

Thomas spricht an zahlreichen Stellen seines Werkes von einer unterschiedlichen Werthaftigkeit der Künste[12]; er kennt sowohl die mechanischen als auch die freien Künste. Jede findet aber in sich ihr Ziel, in ihrem Bereich kann sie sogar Selbstzweck sein. Die Künste sind hingeordnet auf das äußere Schaffen des Menschen *(Summa theologiae I-II, 68, 1).* In dieser Weise liegt die Auffassung des Aquinaten auf dem Wege, der schließlich zur Verselbständigung der praktischen Wissenschaften und ihrer theoretischen Begründung führte.

Bonaventura hingegen erhielt das Gesetz seiner Wissenschaftslehre in enger Anlehnung an die weithin neuplatonische Ordnung Augustins. In dieser Form ist ihre Hierarchie strenger, hingeordnet auf ein bewegendes Prinzip. — Wie andere Gedankengänge der augustinisch-franziskanischen Tradition gewann auch diese Lehrmeinung vielfache Übernahme und weiten Nachhall im deutschen lateinischen und volkssprachlichen Schrifttum, vor allem im Bereich der deutschen Mystik[13].

---

gustinus u. Thomas v. Aquin. In: Veröffentlichungen des kath. Instituts f. Philosophie, Bd. 1 Heft 4 (Münster 1924) S. 47; dann wieder: ders., Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin (Augsburg 1925) S. 126.

[10] Opera Omnia 5 (Quaracchi 1891) S. 317—325.

[11] Zur Interpretation vgl. B. Trimolé OFM, Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad Theologiam des hl. Bonaventura. In: Franziskanische Studien 8 (1921) S. 172—189; B. Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters 23 H. 3—4 (1923) bes. S. 200—242.

[12] Summa theologiae I, 18, 3; I—II, 68. 1; Summa contra Gentiles I, 1; In Boethium De Trinitate V, 1, 3.

[13] Zu den abweichenden Erkenntnislehren: M. Grabmann, Der göttl. Grund a. a. O. S. 30—71; ders., Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate". In: Thomistische Studien 4 (Freiburg/Schweiz 1948); ders., Thomas von Aquin (7. Aufl. 1946) S. 145—147; H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin (Fulda 1934); A. Dyroff, Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas. In: Abhandlungen zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Festgabe Clemens Baeumker (Münster 1923) S. 197—219; E. Gilson, Der Heilige Bonavertura (Hellerau 1929) S. 529—549. Zur zeitl. und ideellen Wirkung der Kunstordnungen vgl. E. R. Curtius a. a. O. S. 541—551.

Wenn die moderne Germanistik sich entschlossen hat, die Ordnung der altdeutschen Fachprosa, d. h. der gesamten wissenschaftlichen Literatur des Mittelalters, nach dem strengen System der Artesreihen vorzunehmen, folgt sie einer Lehre, die über Jahrhunderte gesetzähnlich maßgebend gewesen ist, wenn sie auch schon früh würdige Gegner gefunden hatte.

In der Berufung auf Hugo von St. Victor zählt Bonaventura die sieben mechanischen Künste auf, die er dem ersten Licht zuordnet:

1. Weberei (*lanificium*)	[Hugo: 1. *lanificium*
2. Bewaffnung (*armatura*)	2. *armatura*
3. Ackerbau (*agricultura*)	3. *navigatio*
4. Jagd (*venatio*)	4. *agricultura*
5. Schiffahrt (*navigatio*)	5. *venatio*
6. Heilkunst (*medicina*)	6. *medicina*
7. Schaukunst (*theatrica*)	7. *theatrica*].

Die Künste dieser Reihe — wenn ihr Wortsinn eng begriffen wird — sind nun nicht in der Lage, die Gesamtheit der menschlichen materiellen Strebungen auszufüllen. Dies erklärt Bonaventura dahingehend, daß die Benennung nicht aus einem Oberbegriff, sondern aus einem Teilgebiet hergeleitet ist. So enthält die Schaukunst z. B. die Kunst des unterhaltenden Spielens überhaupt, sei es durch Musik, Schauspiel oder Pantomime; wahrscheinlich wird sogar die Malerei eingeschlossen. Andere Künste überschneiden sich in ihren Wirkbereichen. So haben der Ackerbau und die Jagd in erster Linie für die menschliche Ernährung zu sorgen, der Ackerbau für die pflanzliche, die Jagd für die tierische. Der Kunst der Jagd werden aber auch die Arbeitsgebiete zugeordnet, die mit der Zubereitung der Speisen zu tun haben, die Berufszweige der Fischer, Köche und Wirte. — Der Weberei und der Bewaffnung obliegt der äußere Schutz des Menschen, sei dies bezüglich der klimatischen Bedingtheit (dann ist das Material geschmeidiger und weicher Art) oder einer ausgesprochenen Zurüstung (dann ist das Material harter und dauerhafter Art, „sei es aus Eisen oder jeglichem Metall, aus Stein oder Holz"). — Die Schiffahrt soll als Teilgebiet die Gesamtheit des Handels vertreten; ihr ist bestimmt, jeglichen Mangel an irdischem Gut zu beheben, vorzüglich, wenn dies die Ernährung oder Bekleidung betrifft. — Die Heilkunst schließlich umgreift die gesamte Human- und Veterinärmedizin, die Pharmazie und deren Randgebiete.

Diese Ordnung hat sich nahezu unverändert durch das ganze Mittelalter erhalten. Radulfus Ardens hat in seinem *Speculum universale* (nach 1179) zwar schon den Ackerbau und die Jagd zu einer Kunst *(victuaria)* zusammengezogen und hierfür der Baukunst *(architectoria)*

Einlaß gewährt[14]; in dem spätmittelalterlichen deutschen Codex Ms. poet. et rom. 4° Nr. 8 der Landesbibliothek Kassel, der dem Eisenacher Juristen, Historiker und Lehrdichter Johannes Rothe (1360—1434) zugeschrieben wird, werden die beiden ursprünglichen Künste indes wieder getrennt aufgeführt. Hier ist jedoch die „Bewaffnung" durch die *buwinde kunst* ersetzt[15]. Die verschiedenen Zweige des Bauhandwerks waren vordem wohl der Bewaffnung („ausgesprochene Zurüstung") zugeordnet. — Eine systematische Untersuchung der mittelalterlichen Wissenschaftslehren wird wahrscheinlich noch weitere Veränderungen nachweisen; mit einer grundsätzlichen Abwandlung ist jedoch nicht zu rechnen.

Während das Ordnungsprinzip der mechanischen oder Eigenkünste also der lateinischen Frühscholastik entstammt, haben sich schon früh — bereits in der althochdeutschen Zeit — in den europäischen Volkssprachen eigene Zweige dieser Literaturgattung herausgebildet, wenn auch teilweise in starker Anlehnung an zeitgenössische oder spätantike lateinisch schreibende Autoren. — Hier ist nicht der Raum, die derzeit bekannte Entwicklung im einzelnen aufzuweisen[16]; es geht vielmehr darum, einen Hauptzug der Geschichte mit den entwicklungsgeschichtlich bedeutsamen und wirkungsvollsten deutschen Denkmälern darzustellen. — Wie im gleichartigen lateinischen Schrifttum wurde die Entwicklung getragen sowohl von weitläufig angelegten naturhistorischen Enzyklopädien als auch von kleinen Einzelschriften, die im Spätmittelalter allerdings häufig in Sammelcodices vereinigt wurden, die dann ebenso einen enzyklopädischen Charakter trugen.

Obschon Hildegard von Bingen (1098—1179) ihr Werk in lateinischer Sprache schrieb, können ihre *„Physica"* und *„Causae et curae"* dennoch als die ersten der deutschen Sammelwerke aus dem naturwissenschaftlich-medizinischen Bereich betrachtet werden. Während nämlich der allgemeine Text lateinisch ist, sind die Namen der behandelten Tiere, Pflanzen und Steine häufig in ihrer deutschen Form mitgeteilt (etwa 900

---

[14] M. Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode 1 (1909) S. 254.

[15] Der Traktat über die Künste ist hg. v. W. Crecelius im Anz. f. Kunde d. deutschen Vorzeit NF. 3 (1856) Sp. 273 f., 303—305. Über J. Rothe unterrichten P. Rondi, Eisenacher Rechtsbuch; in: Germanenrechte NF., Abt. Stadtrechtsbücher Bd. 3 (Weimar 1950) und H. Neumann, J. Rothe; in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon (zitiert: VerfLex.) 5 (1955) Sp. 995—1006.

[16] Hierzu grundlegend: G. Eis, Die mhd. Fachprosa als Gegenstand der germanistischen Forschung. In: Forschungen und Fortschritte 1948, S. 82—84; ders., Die sieben Eigenkünste und ihre altdeutschen Literaturdenkmäler, ebd. 1950, S. 269—271; ders., Fachprosa des Mittelalters. In: Deutsche Philologie im Aufriß 2 (1954) Sp. 1633—1688; ders., Artes. In: Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte ²1 S. 102—106.

Vokabeln)[17]. — Am bekanntesten ist Konrads von Megenberg „Buch der Natur" geworden. Die Quelle dieses Buches ging aus der Schule Alberts des Großen hervor (Thomas von Chantimpré O. Pr., 1201—1263/80). Konrad v. M. handelt von allen lebenden und toten Dingen der Erde: Von Menschen und Tieren, von Bäumen und Kräutern, von Edelsteinen und Metallen, von Planeten, Elementen und wunderbaren Brunnen. Das Buch der Natur fand weite Verbreitung, die bis in die Zeit des Buchdrucks, vielleicht sogar bis weit in die Neuzeit ragt[18]. — Anderen Enzyklopädien blieb eine größere Wirkung versagt; so z. B. der sog. *Mainauer Naturlehre* (um 1300), die Kreisen des Deutschen Ordens entstammt. Ihr Verfasser war sicherlich nicht Hugo von Langenstein, der Autor der Martina-Legende[19]. Ein *„Buch von der natur und eygenschaft der dingk, die got der herre schuf"* hat Michael Baumann, Zisterzienser der Abtei Bronnbach bei Wertheim, 1478 geschrieben. Nachdem Prof. Reuß 1844 eine Mitteilung über die Handschrift gemacht hatte, war sie über Jahrzehnte verschollen. Erst kürzlich hat sie A. Friese im Fürstl. Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Archiv in Wertheim wieder aufgedeckt[20].

Wenn das Schrifttum der einzelnen Künste betrachtet wird, bestehen bezüglich des Umfangs jeweils große Unterschiede. So hat die erste der Künste, das *lanificium*, — wie es ihrer Natur entspricht — kein ansehnliches Schrifttum hervorgebracht. Die handschriftlich und in Frühdrucken überlieferten Modellbücher für Webmuster enthalten meistens zwar zahlreiche Skizzen, demgegenüber doch nur knappe Beschreibungen. Eins dieser Bücher verfaßte die Nonne Anna Neuper aus dem Nürnberger Clarissenkloster im Jahre 1517[21]. — Eine zukünftige zusammenfassende Darstellung wird vielleicht besser von den für alle bedeutenderen Fürstenhöfe geschriebenen Kleiderordnungen (zumeist gedruckt) ausgehen[22].

---

[17] E. Krebs, Hildegard v. Bingen; in: VerfLex. 2 (1936) Sp. 443—452, und 5 (1955) Sp. 416 f.; I. Herwegen, H. v. B.; in: Buchberger, Lexikon f. Theol. u. Kirche 5 (1933) Sp. 30—32.

[18] F. Pfeiffer, Das Buch der Natur von Konrad v. M. (Stuttgart 1861); H. Ibach, Leben und Schriften des K. v. M. (Neue deutsche Forschungen 7, 1938); J. Klapper, K. v. M.; in: VerfLex. 2 (1936) Sp. 900—906; K. Langosch, ebd. 5 (1955) Sp. 558—561.

[19] K. Helm, W. Ziesemer, Die Literatur des Deutschen Ritterordens (Gießen 1951) S. 45—47; H. Hansel, Martina; in: VerfLex. 3 (1943) Sp. 290—294; K. Stackmann, Hugo v. Langenstein, ebd. 5 (1955) Sp. 426—431.

[20] Reuß, Kurze Beschreibung merkwürdiger altd. Hss. in unterfränk. Bibliotheken. In: Archiv d. hist. Vereins f. Unterfranken und Aschaffenburg 8 (1844) S. 152 f.; S. Sudhof, M. Baumann; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 74.

[21] G. Eis, A. Neuper; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 705.

[22] Eine Kleiderordnung der Stadt Leipzig nach einem Druck von J. Tanner aus dem Jahre 1506 findet sich in einem Abdruck bei A. Götze, Frühneuhochdt.

— Wenn die mittelalterliche Weberei auch noch nicht das Interesse des Sprachforschers gefunden hat, so haben sich doch die Kunsthistoriker um sie bemüht und sowohl die Teppichweberei (insbesondere die Weberei der Bildteppiche) als auch die Teppich- und Leinenstickerei näher untersucht. In diesen Arbeiten stehen allerdings kunstgeschichtliche Interessen im Vordergrund[23].

Umfangreicher ist die schriftliche Überlieferung aus dem Bereich des Kriegswesens und der Baukunst. Die Rezepte und Anweisungen zur Herstellung von Schießpulver und Anfertigung der Feuerwaffen wurden — zumindest in Einzelheiten — häufig geheimgehalten; manchmal wurden sie auch in einer Geheimschrift mitgeteilt. Aus dem 15. und 16. Jahrhundert mehren sich die Nachrichten, jetzt werden auch die Namen der Verfasser bekannt. An der Spitze steht Konrad Kyeser, ein Kriegsingenieur aus Eichstätt, der 1405 eine kriegstechnische Bilderhandschrift vollendete, die auf spätere Schriften eine große Wirkung ausübte[24]. Das sog. „Feuerwerksbuch" (etwa aus dem Jahre 1420), dessen Verfasser nicht bekannt ist, enthält Vorschriften, wie ein guter Büchsenmacher sein soll, wie er zu seinem Dienstherrn und zu Gott stehen soll und schließlich, wie er seine Arbeit zu verrichten hat[25]. Das Buch wurde später mehrfach bearbeitet, so 1429 von Konrad Schongau[26], später von Jakob Pinchwanger[27]. — Die früheste Anwendung des Eisengusses im Mittelalter teilt ein Schriftstück aus dem Jahre 1393 mit, in dem die technischen Fähigkeiten des Büchsenmachers Merkeln Gast aufgezählt werden[28]. — In ähnlicher Weise wie die Feuerwerksbücher sind sog. Fechtbücher überliefert, die ebenso wie jene reich illustriert sind[29].

Eingehende Beschreibungen der Heeresausrüstung und Heeresverfassung bieten für Deutschland die sog. Zeugbücher Kaiser Maximilians I., deren Zusammenstellung von Bartholomäus Freysleben begonnen und vom obersten Feldzeugmeister Michael Ott von Aechterdingen fortgesetzt

---

Lesebuch ([3]1942) S. 52—56. Vgl. auch Constanze Eisenbart, Die Kleiderordnungen der dt. Städte vom 14. bis z. 17. Jh., ungedr. Diss. Göttingen 1956.

[23] Vgl. hierzu jetzt W. Stammler, Schrifttum und Bildkunst im deutschen Mittelalter. In: Deutsche Philologie im Aufriß 3 (1956) Sp. 789—862.

[24] E. A. Geßler, K. Kyeser; in: VerfLex. 2 (1936) Sp. 1003—1006; F. Klemm, Technik. In: Orbis Academicus, Naturwiss. Abt. (1954) S. 88—91.

[25] E. A. Geßler, Das deutsche Feuerwerksbuch; in: VerfLex. 1 (1933) Sp. 612—616; W. Hassenstein, Das Feuerwerksbuch von 1420. Neudruck d. Erstdrucks aus dem Jahre 1529 (München 1941); F. Klemm a. a. O. S. 93—97.

[26] G. Eis, K. Schongau; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 1041 f.

[27] G. Eis, J. Pinchwanger; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 914.

[28] F. Klemm a. a. O. S. 92; G. Eis, M. Gast; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 250.

[29] Über diese Fragen unterrichten im einzelnen M. Jähns, Geschichte d. Kriegswissenschaften 1 (1889) und W. Hassenstein a. a. O.

wurde[30], und für die Schweiz der sog. Sempacher Brief 1393, in dem die Eidgenossen eine gemeinsame Wehrverfassung niederlegten[31]. Der vornehmste Verfasser einer Schrift über das Befestigungswesen ist Albrecht Dürer: *Etliche underricht zu befestigung der Stett Schloss und flecken* (1527). Auf diesem Gebiet blieb ihm allerdings Anerkennung und Wirkung versagt[32].

Die bedeutenderen Städte des Mittelalters haben sich schon früh Bauordnungen gegeben und Stadtbaumeistern die Ausführung übertragen. Lediglich aus Nürnberg haben sich die Baumeisterbücher des 15. und 16. Jahrhunderts erhalten; ihre Verfasser sind Hans Graser (1441—1452), Lutz Steinlinger (1452) und Endres Tucher (1464—1475), dessen Aufzeichnungen eine praktische Bedeutung bis ins 17. Jh. hatten[33].

Die landwirtschaftliche Literatur des Mittelalters reicht in ihrer Tradition bis in die Zeit Karls des Großen zurück, der kurz nach 800 das *Capitulare de villis* abfassen ließ. Der neuzeitliche Historiker vermißt in diesen Aufzeichnungen zwar betriebstechnische Angaben, Nachrichten über die Dreifelderwirtschaft oder die Viehzucht; er wird aber unterrichtet über die Verwaltung der Krongüter und die damit zusammenhängenden Fragen der Rechtspflege und der Abrechnung[34]. — Etwas später schrieb Walahfrid Strabo († 849), der Abt des Klosters Reichenau, sein großes Gartengedicht *Liber de cultura hortorum*[35].

Die volkssprachliche Überlieferung dieses Kunstzweiges setzt erst spät ein, zuerst in Kreisen des Deutschen Ordens, wo ein Unbekannter im Auftrage Konrads von Jungingen (1393—1407) ein Büchlein über die Feldmesserei *(Geometria Culmensis)* verfaßte. Auch diese Schrift wurde zunächst noch lateinisch aufgeschrieben, jedem Abschnitt aber eine deutsche Übersetzung beigegeben[36]. Die Mainzer Besitzungen in Erfurt wur-

---

[30] W. Boeheim, Die Zeugbücher des Kaisers Maximilian I. In: Jb. der kunsthist. Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses 13 (1892) S. 94—201; 15 (1894) S. 295—391; R. Newald u. E. A. Geßler, Maximilian I.; in: VerfLex. 3 (1943) Sp. 303—318; K. Hannemann, ebd. 5 (1955) Sp. 673; E. A. Geßler, Michael Ott v. Ae., ebd. 3 (1943) Sp. 671 f.; W. Stammler, Von der Mystik zum Barock (²1950) S. 290, 626.

[31] H. Nabholz (u. a.), Geschichte der Schweiz 1 (Zürich 1932) S. 202 f.

[32] W. Waetzoldt, Dürers Befestigungslehre (Berlin 1916).

[33] Vgl. die entsprechenden Artikel (von G. Eis u. J. Deutsch) im VerfLex. Bd. 5 (1955) Sp. 307 f., 1066 f., Bd. 4 (1953) Sp. 509—511.

[34] Über die Einordnung des Capitulare de villis in den Rahmen der karlischen Renaissance handelt W. Metz, Das Problem des C. d. v.; in: Zeitschrift f. Agrargesch. u. Agrarsoziologie 2 (1954) S. 96—104. Hier findet sich die weiterführende Literatur; dazu K. Verhein, Dt. Arch. 10 (1954) S. 322 ff.

[35] K. Langosch, Walahfrid Strabo; in: VerfLex. 4 (1953) Sp. 734—769; K. Hannemann, ebd. 5 (1955) Sp. 1111 f.

[36] G. Eis, Geometria Culmensis; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 253; K. Helm, W. Ziesemer a. a. O. S. 138 f.

den über mehrere Jahrhunderte nach den Anweisungen verwaltet, die Nicolaus Engelmann, Küchenmeister des erzbischöflichen Hofes in Erfurt, in dem sog. Engelmannbuch um 1520 aufgezeichnet hatte. Die Wirtschaftsordnung dieses Buches weist jedem Dienstträger — bis zum Heimknecht und zur Viehmagd hinunter — die Aufgaben seiner Stellung zu[37]. — Die größte Wirkung aller landwirtschaftlichen Bücher übte das Pelzbuch Gottfrieds von Franken aus. In der Mitte des 14. Jahrhunderts im Obermaingebiet geschrieben, enthält es sämtliche Aufgaben des Obst-, Wein- und Blumengärtners (den Bereich des Wortes *„pelzen"* in seiner mittelalterlichen Bedeutung). Dieses Buch, dessen praktische Benützung vom 14. bis zum 19. Jahrhundert nachweisbar ist, hat sich in über 60 Handschriften und zahlreichen Drucken erhalten. Der Ausgangspunkt der Überlieferung war Böhmen. Kleinere oder größere Abschnitte aus Gottfrieds Werk finden sich in einer überraschend großen Zahl botanischer Bücher in allen Sprachen des alten Europa[38].

Das Kunstgebiet der Jagd *(venatio)*, zu der die Jagd im engeren Sinne, die Fischerei und die Koch- und Destillierkunst zu rechnen sind, hat zwar eine verzweigte Literatur hervorgebracht, ihre Denkmäler hatten doch nicht den Erfolg und die Beständigkeit wie etwa Gottfrieds Werk. Selbst die unter kaiserlichem Namen verbreiteten Bücher, die Falkonierkunst Friedrichs II. *(de arte venandi cum avibus)*[39] und die verschiedenen technischen Bücher Maximilians I.[40], können keine großen Auflagen verzeichnen. Allerdings hat sich die historische Forschung noch nicht gebührend diesem Gebiet gewidmet. Lediglich den Fischbüchern hat R. Zaunick in mehreren Arbeiten seine Aufmerksamkeit geschenkt[41]. — Besonders vernachlässigt und unbeachtet geblieben sind die zahlreich

---

[37] S. Sudhof, N. Engelmann; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 204 f.

[38] G. Eis, Gottfrieds Pelzbuch; in: Südosteurop. Arbeiten 38 (1944); ders., Einflüsse des mhd. Pelzbuches auf die neuzeitl. Lit. u. Forschung. In: Studien z. altdt. Fachprosa (Heidelberg 1951) S. 47—79; M. F. Warner, Domitzer's Pflantzbüchlein; in: Agricultural History 26 (1952) S. 59—69; J. Benzing, Domitzer's Pflantzbüchlein; in: Das Antiquariat, 10. Jg. (1954) S. 273 f.; S. Sudhof, Das deutsche Pelzbuch des Mittelalters und seine Einflüsse auf die europ. Gartenliteratur der Neuzeit; in: Zeitschrift f. Agrargesch. u. Agrarsoziologie 2 (1954) S. 105—114; ders., Gottfried v. Franken; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 267—270.

[39] Neue Ausg. v. C. A. Willemsen (Leipzig 1942); F. Unterkirchner, De arte venandi cum avibus. In: Die Österr. Nationalbibliothek, Festschrift f. J. Bick (Wien 1948) S. 653—661.

[40] s. o. Anm. 30.

[41] R. Zaunick, Das älteste deutsche Fischbüchlein v. J. 1498 und dessen Bedeutung für die spätere Literatur (Berlin, Archiv f. Fischereigeschichte, 1916); ders., Das Erfurter Fischbüchlein v. J. 1498 [Zusammenfassung eines Vortrages]. In: Mitteilungen z. Gesch. d. Med., d. Naturwiss. u. d. Technik, 32 (1933) S. 301—303.

vorhandenen hoch- und niederdeutschen Kochbücher. Eine Untersuchung gerade dieser Werke verspricht eine reiche Ausbeute, dies sowohl im kulturgeschichtlichen als auch im sprachgeschichtlichen Bereich.

Die Menschen haben zu allen Zeiten Handel getrieben, Geschäfte gemacht, sind zur See gefahren und haben diese Dinge aufgezeichnet. Die Zeugnisse des Mittelalters hierüber sind sehr vielseitig. Die Werke, die sich mit der See und der Seefahrt beschäftigen, stammen naturgemäß aus Norddeutschland und sind niederdeutsch abgefaßt. Zu nennen ist insbesondere das „Seebuch", ein praktisches Handbuch für Steuerleute, das vielleicht aus Hamburg kommt[42]. Hamburg scheint überhaupt der Mittelpunkt seemännischer Literatur gewesen zu sein. — Reisebeschreibungen verdanken ihre Entstehung in erster Linie den verschiedenen Pilgerfahrten, die ins hl. Land, nach St. Jakob de Compostella u. a. führten. Zu einem wahren Volksbuch entwickelten sich die Reisen und Abenteuer Marco Polos († 1323); sie wurden zunächst französisch aufgezeichnet, dann ins Hoch- und Niederdeutsche übersetzt und erlebten bereits 1477 ihren ersten deutschen Druck[43]. Das bedeutendste Werk aus dem historisch-geographischen Umkreis ist die an der Schwelle zur Neuzeit in Nürnberg entstandene Weltchronik Hartmann Schedels. Die deutsche Übersetzung der lateinischen Originalausgabe, die der Nürnberger Stadtschreiber Georg Alt anfertigte, erschien noch im selben Jahr (1493)[44].

Das geschäftliche Leben des Spätmittelalters wickelte sich wahrscheinlich zumeist mündlich oder im Direktverkehr der Unternehmer ab. Die erhaltenen frühen Rechnungsbücher verzeichnen bei weitem nicht die Gesamtabschlüsse des Handels; auch ist eine Systematik in Deutschland im Mittelalter noch nicht ausgebildet worden. Dennoch war der Wert der Handelsware oft erheblich, während die räumliche Entfernung der Geschäftspartner kaum eine Rolle spielte. Dies bestätigt sowohl das Handlungsbuch Ott Rulands (um 1450 in Ulm) als auch das Anton Tuchers (um 1510 in Nürnberg)[45]. Aus dem nd. Sprachgebiet haben sich

---

[42] H. Jellinghaus, Gesch. der mnd. Lit. (³1925) S. 79; W. Stammler, Die deutsche Hanse und die deutsche Literatur. In: Kleine Schriften a. a. O. S. 228.

[43] W. Stammler, Von der Mystik . . . S. 266 f., 610—612. Der Lobpreis Goethes für Marco Polo findet sich in den „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west.-östl. Diwan"; in: Werke Goethes, hg. v. d. Dt. Akademie d. Wiss. zu Berlin, West.-östl. Diwan 2. Bd. (Berlin 1952) S. 147 f.

[44] W. Stammler, Von der Mystik . . . S. 79, 548 f.; hier wird darauf verwiesen, daß eine eindringliche Untersuchung der Weltchronik und ihrer Übersetzung fehlt — außer Münchener Diss. von M. Haitz (1899) und G. Sprengler (1904).

[45] S. Sudhof, O. Ruland; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 1018 f.; J. Deutsch, A. Tucher; in: VerfLex. 4 (1953) Sp. 507—509.

neben den Handlungsbüchern auch Anleitungen für den kaufmännischen Nachwuchs erhalten[46].

Um die Erforschung der mittelalterlichen Heilkunst haben sich Mediziner und Germanisten in gleichem Maße bemüht. Die neuere Forschung wurde eingeleitet durch Karl Sudhoff, der in seinen Büchern und Aufsätzen eine überaus große Zahl von Themen behandelte; allein dem Verfasserlexikon lieferte er einige hundert Artikel. Darüber hinaus gab er vielen Fachgenossen Gelegenheit, sich in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften und Buchreihen zu äußern. Dieses Werk wurde von seinen Schülern fortgesetzt, die es auch heute noch tragen. — Es ist im Rahmen dieser Aufzeichnungen nur möglich, einen ganz beschränkten Ausschnitt aus der Fülle der erwähnenswerten Denkmäler zu geben.

Das älteste Zeugnis aus dem Bereich der Fachprosa überhaupt sind die — nach ihrem heutigen Aufbewahrungsort benannten — „Basler Rezepte". Um 800 wurden sie von englischen Mönchen wahrscheinlich in Fulda aufgezeichnet. Entgegen den bisherigen Vermutungen hat G. Eis wahrscheinlich gemacht, daß sie ein Mittel der Veterinärmedizin enthalten[47]. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts begann die Wirksamkeit der Salernitanischen Schule, deren Einfluß sich zwar besonders auf die Medizin erstreckte, aber auch in der Dichtung wirksam wurde[48]. Die beiden Hauptbücher der Humanmedizin im Mittelalter waren die Werke des Meisters Bartholomäus (13. Jh.) und Ortolfs von Bayerland (14. Jh.). Die Frage der Verfasserschaft ist für beide Schriften aber noch nicht gültig geklärt, ebenso nicht der Grad der Abhängigkeit Ortolfs. — Das Auftreten der Pest und ihre furchtbaren Wirkungen haben im Abendland eine ganze Bibliothek von Pestschriften — wissenschaftlicher und abergläubischer Natur — hervorgerufen. K. Sudhoff hat sich um ihre Sammlung bemüht, die er in 15 Jahrgängen seines Archivs für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften[49] veröffentlicht hat. Da die Texte in der Mehrzahl lateinisch sind, liegt ihre Bedeutung in der Hauptsache auf kultur- und fachwissenschaftlichem Gebiet. — Das am meisten verbreitete deutsche Werk des gesamten Mittelalters war Meister Albrants Roßarzneibuch, von dem bis jetzt über 130 Handschriften

[46] H. Jellinghaus a.a.O. S. 78.
[47] G. Eis, Austerschalen. In: Studien . . . a.a.O. S. 11—29; S. Sudhof, Basler Rezepte; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 977—979.
[48] G. Eis, Der anatomische Merkspruch des angelsächsischen Salomon und Saturn. In: Centaurus, International Magazine of the History of Science and Medicine (Copenhagen 1952) S. 201—204.
[49] Bd. 2—17 (1908—1923).

nachgewiesen werden konnten[50]. Es wurde in fast alle europäische Nationalsprachen übersetzt und war in Osteuropa noch im 19. Jahrhundert in praktischer Verwendung. — Bemerkenswert ist schließlich, daß der Aufschwung des geistig-kulturellen Lebens in Prag zur Zeit Karls IV. (1347—1378)[51] auch der jungen medizinischen Wissenschaft zugute kam, die hier sowohl therapeutisch als auch fachsprachlich eine Tradition begann, die nach der Vertreibung (1409) in Leipzig und anderen Hochschulorten des Reiches fortgesetzt werden konnte.

Die letzte der mechanischen Künste ist die Schaukunst, von Hugo von St. Victor und Bonaventura *theatrica* genannt, „nicht weil lediglich im Theater Spiele stattfanden, sondern weil im Theater häufiger Spiele abgehalten wurden als anderswo" (Hugo). In der Reihe der mechanischen Künste nimmt sie eine Sonderstellung ein. Die Abgrenzung von hier zu den freien Künsten ist fließend; zudem schafft sie eine Verbindung zu den sog. „schwarzen Künsten" *(artes magicae)*, wenn diese im System der Hochscholastik auch nicht zusammen genannt werden[52].

Aus dem Umkreis der mittelalterlichen Dramatik gehören wahrscheinlich alle die Dinge hierher, die mit der Inszenierung und Aufführung zusammenhängen. Dies kann allerdings zumeist nur erschlossen werden, da die Überlieferung eines Bühnenplanes zu den Ausnahmen gehört[53]. — Günstiger liegen die Dinge, wenn das sportliche Spiel betrachtet wird; erhalten hat sich eine Anzahl von Anleitungen zum Fechten, Ringen u. a. — Nachrichten über Jahrmärkte und Stadtverordnungen (Scharlachordnungen) bestätigen, daß Pferderennen bereits im späten 14. Jahrhundert veranstaltet wurden. — Während die Instruktionen zur Erlernung und meisterlichen Ausübung des Schachspiels (Schachzabelbücher) noch mit einer gewissen Berechtigung der Spielkunst zugezählt wurden, liegen die Würfelbücher, die in der Hauptsache Spielkniffe mitteilen, an der Grenze zur schwarzen Kunst. Mönchische

---

[50] G. Eis, Meister Albrants Roßarzneibuch im deutschen Osten, Reichenberg 1939; S. Sudhof, Meister Albrant; in: VerfLex. 5 (1955) Sp. 24—27; R. Froehner, Kulturgeschichte der Tierheilkunde 2 (1954) S. 41 f.; E. Ploß, Zum Roßarzneibuch Meister Albrants; in: Zeitschrift f. Agrargesch. u. Agrarsoziologie 3 (1955) S. 48—54.

[51] H. Grundmann in Gebhardts Handbuch d. dt. Gesch. ^{8}I (1954) S. 478—480 mit Lit.

[52] Zu den schwarzen Künsten vgl. Hwb. des deutschen Aberglaubens (Bächtold-Stäubli) 5 (1932/33) Sp. 817—836 (Jacoby).

[53] Vgl. aber die Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe [5] Drama des Mittelalters, hg. v. E. Hartl. Bd. 1: Sein Wesen und sein Werden (Leipzig 1937), bes. „Der Spielleiter" S. 187—211 und Bd. 4: Passionsspiele II: Das Donaueschinger Passionsspiel (1942) bes. S. 11—30.

Schmähschriften gegen das Würfelspiel und weltliche Verteidigungen zeigen deutlich seinen zwiespältigen Charakter.

Im Mittelalter haben die mechanischen Künste nicht nur eine literarische Verbreitung gefunden; wie andere Lebensbereiche wurden sie in allegorisierenden Formen abgebildet und in Handschriften und frühen Drucken verbreitet[54].

Die Tradition der Fachprosa brach nicht mit dem Ende des Mittelalters ab. Sie fand ihre Fortsetzung in der bändereichen Hausväterliteratur, die ihrerseits in der Zeit des Barock ihre höchste Blüte entfaltete[55].

Umrißartig sollten hier die mechanischen Künste aufgezeigt werden, wie sie sich in altdeutschen Denkmälern widerspiegeln. Umfänglich übertreffen diese altdeutschen Denkmäler die dichterische Produktion des Mittelalters bei weitem. Sie gewähren einen Einblick in das alltägliche Tun des mittelalterlichen Menschen. In dieser Weise bilden sie eine beachtliche historische und soziologische Quelle. Ihre Sprache ist von der der Dichtungen unterschieden; hier sprechen die Menschen wirklich — in der Kunstform der Gedichte und Epen tun sie es nicht. In den derzeit vorliegenden mhd. Sprach- und Wortgeschichten, sowie den mhd. Grammatiken (insbesondere trifft dies die Syntax) wurde dies jedoch kaum beachtet[56]. Es wird noch einer schweren und langwierigen Aufgabe bedürfen, bis man über die deutsche Sprache des Mittelalters wirklich Bescheid weiß.

---

[54] Ein Beispiel (sieben Holzschnitte aus Rodericus Zamorensis, Spiegel des menschlichen Lebens, Augsburg [Zainer] um 1475) bringt F. Klemm a. a. O. Tafel 3 (nach S. 32).

[55] O. Brunner, Adeliges Landleben und europäischer Geist, Salzburg 1949; ders., Hausväterliteratur; in: Hwb. der Sozialwissenschaften 5 (1956) S. 92 f.; S. Sudhof, Hausväterliteratur; in: Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte [2]1.

[56] W. Stammler, Von mittelalterlicher deutscher Prosa a. a. O. S. 43—48.

Johannes Lichtenberger

Leben und Werk eines spätmittelalterlichen Propheten und Astrologen

von Dietrich Kurze

Die vorreformatorische Krisenzeit ist erfüllt von Prophetien und Weissagungen aller Art. Der kühne Blick des Revolutionärs, die gramvolle Ahnung dessen, der die Endzeit erwartet, und die rechnerische Spekulation des Astrologen versuchen, das Dunkel der Zukunft zu durchdringen. Eine der interessantesten und historisch bedeutsamsten Gestalten unter den „Propheten" ist Johannes Lichtenberger, der eine Fülle mittelalterlicher Ideen und Prophezeiungen zusammenträgt und mit seinem Hauptwerk, der 'Pronosticatio' von 1488, den Mitlebenden und der Nachwelt so viel zu sagen weiß, daß es bis in das 20. Jahrhundert hinein mehr als 50mal wiederaufgelegt werden mußte. Grünpeck, Luther, Melanchthon, Paracelsus, Spener und viele andere zählen zu seinen Lesern und Kommentatoren [1].

Johannes Grümbach war sein ursprünglicher Name, er wird also aus dem heutigen Grünbach bei Baumholder stammen [2]. Die Burg und Herrschaft Lichtenberg, die ihm dann als markanterer Ort ihren Namen geliehen hat, liegt nicht weit von diesem Grünbach entfernt in der Pfalz zwischen Baumholder und Kusel.

Meister wird der Astrologe in den Urkunden der Veldenzer Grafen genannt, und sein Schüler Peter Creutzer bezeichnet sich als „discipel des hochberühmten M. — also Magisters — Johann Lichtenbergers" [3]. Jegliche

---

[1] Dieser Aufsatz ist eine gedrängte Zusammenfassung des ersten Teiles meiner unter Herrn Prof. Berges, dem auch an dieser Stelle noch einmal gedankt sei, entstandenen Dissertation: „Johannes Lichtenberger (gest. 1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie." Berlin, Freie Universität Berlin, 1955.

[2] 1471 nennt er sich in dem Horoskop für Herzog Ludwig den Reichen von Bayern-Landshut, Heidelberger Codex P. germ. 12, 1 r: Johannes grümbach von Liechtemberg; in der 'Coniunctio Saturni et Martis' von 1474, 4: Johannes Grunbach alias Liechtenberger; in einer Urkunde vom 21. Janaur 1481, Veldenzer Kopialbuch XII, 270 r, wird er Johannes Grunenbach von Beymoldern genannt.

[3] So u. a. im Titel von Peter Creutzers 'Weissagung, wasserlei Glücks . .' Köln 1517.

Nachricht über eine akademische Ausbildung fehlt freilich. Oft wird er Astronom oder Astrologe genannt, zwei damals noch überwiegend synonyme Begriffe. Arzt wie viele seiner astrologischen Fachgenossen scheint Lichtenberger nicht gewesen zu sein, denn entsprechende Äußerungen fehlen in seinen Werken.

Sein Geburtsjahr ist unbekannt[4], es fiel in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts. 1468 begann er seine astrologische Laufbahn mit einer Deutung des am 22. September dieses Jahres in den Zwillingen erschienenen Kometen. Wie Lichtenberger selbst berichtet, hat er sie in Speyer geschrieben[5]. Die Handschrift scheint nicht erhalten zu sein. Schriften für verschiedene Fürsten folgten, darunter eine fast 220 Seiten umfassende Arbeit für Herzog Ludwig den Reichen von Bayern-Landshut vom Jahre 1471. Darin heißt es: „Und ist der VI furst, dem ich geurteilt habe slechtenclich“ [6]. Wem er außer dem bayrischen Fürsten seine Kunst angeboten hat, ist unbekannt. Bald avancierte er zum Hofastrologen bei Kaiser Friedrich III. und nannte sich stolz: *astrorum iudex sacri imperii*[7]. Die 70er Jahre des 15. Jahrhunderts und besonders die Zeit um die Kölner Fehde scheinen die Glanzperioden im Leben unseres Astrologen gewesen zu sein. Doch nicht nur seine heilsgeschichtliche Hoffnung, daß Friedrich ein zweiter Augustus sei und das heilige Grab wiedergewinnen werde, sollte sich als trügerisch erweisen, Lichtenberger verlor auch seine Stellung am Hof. Wir finden ihn 1481 auf Fürsprache der Pfalzgräfin Johanna vom Veldenzer Grafen Ludwig mit der Versehung der Pfarrei Brambach beauftragt[8]. Hier mag sein astrologisch-prophetisches Hauptwerk entstanden sein: die *'Pronosticatio in latino'*. Zwar schreibt er dort, daß er „in den Wäldern verborgen“ [9] lebe, aber man hat Lichtenberger in dieser Zeit bei einem Fürsten gesehen, dem er mancherlei Angenehmes prophezeit hat, was freilich nicht in Erfüllung ging[10]. An seinem Lebensabend sollte ihm Köln, die Stadt, die er in seinen Prophetien so hoch erhoben hatte, noch eine bittere Enttäuschung bereiten: auf Anfrage des Inquisitoren Jakob Sprenger riet die dortige

[4] K. Armknecht, Die Pfälzer Ahnen Georg Christoph Lichtenbergs, in: Pfälz. Familien- u. Wappenkunde 1 (1952) 55 setzt das Geburtsjahr irrtümlich auf 1458, wobei er sich auf eine Sekundärüberlieferung aus dem 18. Jh. beruft, die als Geburtsort Braunschweig angibt.
[5] Lichtenberger: Coniunctio, 7 r
[6] S. Anm. 20
[7] Coniunctio, 4
[8] Veldenzer Kopialbuch XII, 270, r. Nach L. trägt in der Mitte der 80er Jahre Johannes Canter den Titel eines *„astrologus imperialis“*, s. das Verzeichnis seiner gedruckten Schriften im Gesamtkatalog der Wiegendrucke VI, Nr. 5996 ff.
[9] F 6 r
[10] Kilian Leib in der 1528 geschriebenen, 1557 gedruckten 'Gründtlichen Anzaygung . .', 141

theologische Fakultät 1492, den Astrologen, der sich nicht gescheut hatte, in einem Horoskop Tod durch Mord oder durch den Strang zu verheißen, mit Gefängnis zu bestrafen[11]. Im März 1503 war Johannes Lichtenberger gestorben, und seine Brambacher Pfarre wurde neu ausgegeben[12]. In Otterstadt bei Speyer soll sein Grab gewesen sein[13].

Seinen Schülern und Freunden war der Meister der Sterndeutekunst ein leuchtendes Vorbild, und sie priesen ihn als den Ptolemäus seiner Zeit, als ein Wunder der Natur, als den Gelehrtesten in der Natürlichen Mathematik[15], als einen frommen, gerechten, weisen Mann mit einer brennenden Liebe in Gott[16]. Seinen Bauern war er unheimlich; sie glaubten, in einem Raben seinen Cacodämon zu sehen[17].

Für uns ist Lichtenberger kein zweiter Ptolemäus; wir meinen auch nicht, daß er als astrologischer Berater entscheidend die Geschicke seiner Zeit beeinflußt hat. Gleichwohl wird sich jeder, der weiß, wie stark sich die Wendezeit um das 15./16. Jahrhundert dem dämonischen Einfluß der Sternenwelt unterworfen glaubte und das Schicksal durch die Prophetien vorverkündet sah, davor hüten, die Bedeutung Lichtenbergers zu unterschätzen. Seine eigenen Werke weisen eindringlich darauf hin, daß die Sternkunst mit allen Bereichen verknüpft wurde.

Lichtenbergers Schaffen — soweit es bekannt ist — kann man in drei Gruppen ordnen:

1. Allgemein gehaltene, formelhafte Anweisungen zu astrologisch fundierter Erkenntnis. Da ist ein nur handschriftlich in Wien überliefertes '*Sortilegium*', ein auf astrologischer Grundlage ruhendes Formelbuch für viele Lebensfragen[18], das in die Reihe der bis ins 6. Jahrhundert zurückzuverfolgenden geomantischen Literatur gehört. Außerdem Lichtenbergers Wetterregeln, die Leonhard Reymann in sein nicht weniger als 27 mal aufgelegtes Werk: „Von wahrer erkanntnus des wetters" übernommen hat[19].

---

[11] J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns . . (1901) 504 Anm. 1.

[12] Veldenzer Kopialbuch XXI, Nr. 670; Regestenband XXI, 277 Nr. 395.

[13] Nach einem Visitationsbericht von 1683. Vgl. W. Haarbeck, J. Lichtenberger Astronomus, in: Saarpfälz. Abhdlg. z. Landes- u. Volksforsch. 3 (1939), 170.

[15] Johannes Indagine, Introductiones apostelesmaticae . . (1522), 15 v. 30 r.

[16] Joseph Grünpeck, Spiegel der natürlichen Sehungen (1508), Kap. 3.

[17] Nach einer in Hornbach 1577 gehaltenen Rede, in: Rep. IV, 2000 des Kirchschaffneiarchivs Zweibrücken.

[18] Johannes Lichtenbergers / Bedeute urteil über die fragen / so man ernstlich begert / aus der Kunst / der Astrologie / zu wissen. in: Codex 10538 der Wiener Staatsbibliothek auf den Blättern 207 r — 226 v.

[19] 1510, 5 r. v. u. ö.; vgl. Neudrucke von Schriften u. Karten über Meteorologie u. Erdmagnetismus 1. ed. Hellmann (Berlin 1893).

2. Astrologische Routinearbeit. Hierher gehören vermutlich die Nativität, die ihm das Kölner Urteil einbrachte, vor allem aber die umfassende Schrift für Ludwig den Reichen, in der Lichtenberger das gesamte vergangene und zukünftige Leben des Fürsten „nach aller weisen indianer/ Chaldeer und arabischer sage eynhellentliche" bespricht[20].
3. Arbeiten, die zeigen, wie stark sich bei Lichtenberger astrologische Berechnung noch im Raum heilsgeschichtlichen Denkens und Fühlens vollzieht. Es sind: die Kometendeutung zu Speyer vom Jahre 1468, wahrscheinlich die Kometendeutung zu Köln 1472[21], die *Coniunctio Saturni et Martis* von 1473[22], das Horoskop zur Neußer Fehde vom folgenden Jahr, die im Volkslied 1474/75 aufgenommene Prophetie[24], die Lobschrift auf Köln von 1476[25] und schließlich sein Hauptwerk, die 'Pronosticatio' von 1488[26].

In den astrologischen Schriften der 70er Jahre verbindet der Sterndeuter mit der Astrologie die vulgarisierte Auffassung Augustins von der Geschichte als Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan, den joachimitisch beeinflußten Glauben an einen Endherrscher, der in kürzester Zeit kommen wird, und den Gedanken der Gleichläufigkeit historischer Perioden.

Karl der Kühne, der Neuß belagert, ist für Lichtenberger nicht nur ein Feind der Kölner Kirche, sondern des ganzen heiligen Reiches[27]. Dieser *regulus venenosus* ist auch der heftigste Gegner der römischen Kirche[28], und die getretene und geschundene *sponsa crucifixi* schreit zu Gott um Errettung ihrer Söhne, deren Blut der anmaßende Kleinkönig vergießt[29]. Karl mit dem Attribut *serpens venenosus* ist antichristlich,

---

[20] Heidelberger Codex P. germ. 12. Offensichtlich aber kein Autograph.
[21] Zitiert in der Lobschrift auf Köln.
[22] *Coniunctio Saturni et Martis in anno domini MCCCCLXXIII penultima die mensis augusti per me iohannem lichtenberg, in urbe argentina, domino imperatori et principibus manu mea propria presentata die octava assumtionis beatae Marie virginis et calculata.* Sie ist zusammengefügt mit der folgenden Schrift von 1474 und nebst zwei Briefen von anderer Hand in Lübeck bei Lucas Brandis gedruckt. Das einzige erhaltene Exemplar liegt z. Z. in der Morgan Library zu New York. Mikrofilm in meinem Besitz.
[24] S. R. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen II, Nr. 134.
[25] Handschriftlich im Hist. Archiv der Stadt Köln, Chroniken und Darstellungen Nr. 136. Jetzt auch in meiner Diss. als Anhang.
[26] *Pronosticatio in latino, rara et prius non audita que exponit et declarat nonnullos celi influxus et inclinationem certarum constellationum magne videlicet constellationis et eclipsis que fuerant istis annis quid boni malive hoc tempore et in futurum huic mundo . . Datum in vico umbroso subtus quercum carpentuli Anno domini MCCCCLXXXVIII Kalendas Aprilis per perigrinum Ruth.* o. O. u. J. (Heidelberg, Heinrich Knoblochtzer 1488).
[27] Con., 8
[28] Con., 3. 6. 7: Lob Kölns
[29] Con., 7

Friedrich III. dagegen ist der *princeps Christi fidelium*, der den Burgunder besiegen wird, wie die Sonne den Mond auslöscht[30]. Er wird die Kirche zu Rom reformieren[31], und die Sprüche und Weissagungen der Tiburtina, der kretensischen und erithräischen Sibylle werden durch ihn in Erfüllung gehen[32]. Kaiser Friedrich III. = der zweite Augustus, das ist die große Gleichung[33], auf die Lichtenberger seine Hoffnung zu einer Zeit setzt, die wie er die Geburt des „Endchrist" erwartet[34]. Schon 1468 hatte der Astrologe aus dem Kometen gedeutet, daß der *octavianus secundus* aus einem Fünkchen zu einem großen Feuer emporflammen werde, um wie ein Adler zu den Wolken des heiligen Reiches emporzusteigen. Freilich verkennt er auch die Schwächen des Kaisers nicht und ermuntert ihn: Auf, erwache schnell, denn Schlachten werden nicht von Faulen, sondern von Tätern geschlagen[35].

Einen ausgezeichneten Platz in diesem Heilsgeschehen hat Köln inne. Diese Stadt ist die Fackel des Glaubens, der goldene Schild, das Banner der Gläubigen. Aus ihr wird die Krone des Reiches hervorgehen, der große Adler emporfliegen, in ihr dieser zweite Augustus zum Leben wiedererweckt werden. Ja, die Stadt wird zum neuen Bethlehem, denn die zweiten Magier werden mit Geschenken und Darbringungen kommen, um diesen Ort zu sehen[36].

Durch die für Lichtenberger typische Verbindung von Astrologie und allgemeiner Prophetie werden schon hier zum Teil alte prophetische Motive unter dem Schein kausaler Notwendigkeit auf seine Tage hin aktualisiert.

Anlaß und Ausgangspunkt der 'Pronosticatio' ist die Konstellation Jupiters mit Saturn Ende November 1484. Nicht ein Ereignis auf der Erde, im historischen Bereich, gibt also den Anstoß zu der Weissagungsschrift, sondern ein Geschehen im astralen Raum. Die Saturnfurcht stand bis ins Reformationszeitalter im Mittelpunkt des Sternglaubens[37], und der „schweren Konjunktion" der beiden oberen Planeten war seit je eine besondere Bedeutung beigemessen[38].

---

[30] Con., 6
[31] Volkslied a. a. O., Vers 530
[32] Vers 510 ff., 520 ff.
[33] Con., 5 ff.
[34] Vers 575
[35] Con., 8
[36] Lob auf Köln
[37] Vgl. A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort u. Bild zu Luthers Zeiten (SB. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1919 26. Abhdlg.) 24; Panofsky-Saxl, Dürers Melancholia I (1923) 26 ff.
[38] Vgl. Fr. v. Bezold, Astrologische Geschichtskonstruktion im MA, in: Aus Mittelalter u. Renaiss. (1918) 167, 177, 183.

Ein Bild, das Christus als Richter über Papst, Kaiser und Bauer auf dem Regenbogen thronend zeigt, symbolisiert die Dreiteilung der menschlichen Welt, an die Lichtenberger den Aufbau seiner Pronosticatio anlehnen will. Er schreibt: „Im ersten Teil werde ich zeigen, wie das Schifflein Petri von den Stürmen und Wirbelwinden dieser Zeit umgetrieben wird . . . Im zweiten wird das heilige Reich erklärt . . . Im dritten der Laienstand gemäß seiner Gliederung“ [39]. — Eine auch nur einigermaßen erschöpfende Zusammenfassung des Inhalts der Pronosticatio zu geben, ist hier unmöglich, da es sich bei dieser umfangreichen Kompilation nicht um ein systematisches Werk handelt, sondern um eine oft unharmonische Sammlung von Gedanken und Prophetien, die sich auf fast alle Lebensbereiche und historisch-soziologischen Gruppen des ausgehenden 15. Jahrhunderts beziehen. Es sollen deshalb nur einige Punkte besprochen werden, die entweder durch das Alter der Motive oder aber durch ihre besondere Aufnahme bei Zeitgenossen und Nachfahren hervorstechen.

Zu Beginn des ersten Teiles handelt Lichtenberger über den Papst und die Schlüsselgewalt [40]. Hierbei setzt er in die Krone päpstlicher Herrlichkeit heidnische Schmuckstücke, die sich mit christlichem Denken nicht vereinbaren lassen. Als Herr des gesamten Erdkreises ist der heilige Vater „unschuldig“ und dem Lauf der Sterne nicht unterworfen, sein Schicksal wird nach dem Urteil Gottes gelenkt. Der Sterndeuter versteht die Schlüsselgewalt nicht theologisch als Vollmacht, die Vergebung zuzusprechen [41], sondern kosmisch: der Papst könne „die verbündnis und ordnung der öbersten Cörpern aufschließen“, er kann die Kraft der Faten lösen. Der gnostische Mythos vom Himmelsschlüssel, der Gedanke vom „Gestirnbezwinger“ wird bei unserem spätmittelalterlichen Astrologen wieder lebendig [42]. Schon die Wittenberger von Luther mit einem Vorwort versehene Ausgabe von 1527 setzt hierzu die Marginalie: „Das ist viel gegeben, ist es wahr, so stehet er (Papst) wohl“ [43]. Typisch für Lichtenberger ist übrigens, daß er diesem Gedanken die Bitte an Gott um günstigen Tag und Stunde zur Erwählung und Inthronisierung des Papstes anfügt. Denn, so argumentiert er jetzt mit Konrad Heingarter, wie Christus

---

[39] A 6 v

[40] B 1 r

[41] Vgl. K. Adam, Zum kanonischen und außerkanonischen Sprachgebrauch von binden und lösen, in: Ges. Aufsätze (1936), 17 ff.

[42] Vgl. u. a. W. Köhler, Der Schlüssel des Petrus, in Arch. f. Rel. Wiss. 8 (1905) 233; s. auch Pistis Sophia in: Koptisch-gnostische Schriften Bd. I ed. W. Till. (1954), 226, 30-36: Es entgegnete der Erlöser und sprach zu Maria: Alles, was einem jeden durch die Heimarmene bestimmt ist . . . kommt an sie. Deswegen habe ich gebracht den Schlüssel der Mysterien des Himmelreiches, sonst würde kein Fleisch auf der Welt gerettet werden . . .

[43] D 4 r

selbst nicht vom Naturgesetz ausgenommen sein wollte, welches der Vater an den Himmel geschrieben hat, so ist auch kein Mensch dem Willen Gottes, den der Astrologe aus den Sternen erkennen kann, zu entziehen.

Der der Kirche mit heftiger jaochimitischer Kritik gewidmete Abschnitt endet mit den viel beachteten Worten, daß das Schifflein Petri von den Stürmen hin und her geworfen, jedoch nicht untergehen werde[44]. Auch dieser Topos ist in der prophetischen Literatur nicht neu. Auf die Drohungen Kaiser Friedrichs II. soll bereits der Papst geantwortet haben: *fluctuat sed nunquam mergitur illa navis*[45]. Später legte man die Worte Papst Sixtus gegen den Türkenherrscher in den Mund. Arnold von Villanova[46], Pseudojoachim[47] und in der unmittelbaren prophetischen Nachbarschaft Lichtenbergers Vinzenz Ferrer[48] kennen das Motiv ebenfalls.

Nachdem Lichtenberger mit Worten aus dem „Memoriale" Alexanders von Roes die heilsgeschichtliche Bedeutung des Reiches gepriesen hat, ist eins der Kernstücke des zweiten Teils seine Prophetie, daß der widerspenstige Franzose zuletzt dem König mit dem keuschen Angesicht unterliegt, der dann die Herrschaft von Orient bis Okzident inne haben wird[49]. Hier ist ein eschatologisches Motiv aufgegriffen, dessen Wurzeln nach Persien weisen, und das sicher verwandt ist mit dem des „Herrschers mit dem schönen Angesicht", das uns aus alttestamentlicher Überlieferung und aus indischen Märchen bekannt ist[50]. Manche glauben, so berichtet Lichtenberger, daß dieser König Friedrich III. sei. „Ich aber will, daß es Maximilian sei." Die auf den alten Kaiser gesetzte Hoffnung hatte sich nicht erfüllt und wird nun auf den kommenden Herrscher übertragen, und es ist nur folgerichtig, wenn die Menschen in der ersten Jahrhunderthälfte des nächsten Säkulums die Prophetie auf Karl V. applizieren.

Die französische Fassung der Endherrscherprophetie, derzufolge aus dem Geschlecht der Karolinger ein letzter Reformator und Herrscher namens P. entstammen wird, übernimmt der Astrologe aus dem „Liber regum Francorum". Dieses Buch ist vermutlich mit dem merlinischen

---

[44] B 1 v

[45] Mehrere Fassungen der zwischen Papst und Kaiser gewechselten Streitverse veröffentlichte O. Holder-Egger in: NA. 30 (1905) 355 ff.; eine weitere H. Grauert in: Hist. Jb. 19 (1898) 284.

[46] P. Diepgen, Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe (1909) 43.

[47] Holder-Egger, NA. 33 (1908) 151

[48] J. Rohr in Hist. Jb. 19 (1898) 34 f.

[49] B 4 r

[50] Vgl. Reitzenstein, Alchimistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern (Religionsgeschichtliche Versuche 19, 2, 1922/24), 82; F. Kampers, Kaisermystik, 38 ff. Kaiseridee, 22 ff.; Dempf, Sacrum Inperium (1929) 276;

'Liber regum' identisch und der Mittler für die französische Endherrscherweissagung aus dem joachimitischen 'Liber de flore' auch für Telesphorus[51]. Noch zur Zeit Ludwigs XIV. tröstete man sich in Deutschland damit, daß sein Name ja nicht mit P. beginne[52]; und im ersten Weltkrieg sollen sich Poincare, Painleve, Peter v. Serbien u. a. darum gestritten haben, wer von ihnen mit diesem P. gemeint sei[53].

Große Unruhe erregte im 16., und noch im 17. Jahrhundert Lichtenbergers von Merlin und Methodius beeinflußte Prophetie, daß das antichristliche Volk der Agarener, die Türken, bis an den Rhein verwüstend vordringen werden, um dort erst bei den goldenen agrippinischen Äpfeln von dem spanischen König besiegt zu werden[54].

Durch die Übernahme der Heingarterschen Theorie von der Gesetzgebung bringt der Pfälzer die sonst in Deutschland wenig populäre Lehre von der Volkssouveränität in Verbindung mit der Astrologie unter seine Landsleute[55]. Je nach den Umständen müssen zu Nutzen und um der menschlichen Notlage willen neue Gesetze geschaffen (*condere*) werden. Jegliches Recht ist entstanden und gefestigt entweder durch den Zwang der Umstände (*necessitas*) oder durch den Willen des Volkes. Dessen Zustimmung ist jedoch für alle Gesetze notwendig (*consensus populi*). Der Astrologe gewinnt seinen Platz in der Rechtspflege, weil das Volk meist den durch wechselnde Konstellation bewirkten Sinneneinflüssen nachgibt.

Ein Hauptstück Lichtenbergerscher Prophezeiungen ist schließlich die unter wiederholtem Hinweis auf Abumasar angekündigte Geburt eines sog. „Kleinen Propheten"[56]. Wunderliche Zeichen und andere seltene Prodigien werden vorher gesehen werden. 19 Jahre nach der Konjunktion wird der Prophet in die Welt gehen und weitere 19 Jahre dort predigen. Er wird einen neuen Orden einrichten. Seine Kleider werden rot oder weiß sein. Schwarze Flecken und andere Zeichen, je nach den verschiedenen Sterneinflüssen, wird er am Leib haben. Wie Formicus bezeugt, wird er den Göttern und Dämonen furchtbar sein. Von großer

---

Henoch 46, 1—5; Sackur, Tiburtinische Sibylle, 163 f. u. a.

[51] E. Donckel, Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza, Archivum Francisc. Hist. 26 (1933) 61 f.; H. Grundmann in: Gött. gel. Anzeigen (1928), 562.

[52] J. D. Ernst, Curiöse historische Blumenlese (1694) 166

[53] F. Rohr, Die Geschicke Deutschlands, seiner Verbündeten und seiner Feinde im Lichte alter Prophezeiungen (1918) 3.

[54] D 6 v. Über das Motiv des Schlachtenbaumes s. u. a. W. E. Peuckert, Die große Wende (1948) 176 und den entsprechenden Artikel in: Bächtold-Stäubli, Handwb. d. Aberglaubens 2, 815 ff. u. 9, 199 ff.

[55] E 3 r. v.; vgl. Fr. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität . . in: HZ. 36 (1876), auch in: Aus Mittelalter u. Renaissance (1918) 1 ff.

[56] E 4 r ff.

Geisteskraft und gleißender Verstellungsgabe, wird er durch seine Predigten, Zeichen und Wunderwerke viel Volk verführen. Lichtenberger verleiht ihm durch die beigefügten Holzschnitte einen stark eschatologischen Akzent.

Die Editio princeps der Pronosticatio enthält auf ihren 72 Seiten nicht weniger als 45 Bilder. Sie sind meist von beträchtlichem Format (15 × 20 cm), und bilden schon von außen gesehen einen wesentlichen Bestandteil des Buches.

Man könnte die Bilder der Weissagung in drei Gruppen ordnen. In die erste dürften alle die gehören, die ohne wesentlich eigene Aussage gewöhnliche Illustrationen sind. Hierher würde ich u. a. die figürliche Abbildung der Könige und Fürsten stellen, die jeweils an den Anfang des über sie oder ihr Land handelnden Kapitels gesetzt sind.

In der zweiten Gruppe sammeln sich die prophetischen Bilder. Die Prophetie hat von ihrem Wesen her eine Nähe zum Bild. Sie wird oft bildhaft erfahren oder bildhaft ausgesagt, im Gleichnis, im Symbol, in der Allegorie. Das bildhaft Erfahrene und das sprachlich im Bild Erfaßte nun auch als Bild zu zeichnen oder zu malen, lag nahe. Dabei ist es möglich, daß sich das Bild vom vorgegebenen Text löst und zu eigenem Leben erwacht, weil es sich eher umdeuten läßt als das sprödere Wort[57]. Joachimitische Bildprophetien, die des Telesphorus und die Bruder Reinhards des Lollarden mögen für Lichtenberger Anregungen gewesen sein[58].

Im Zusammenhang mit dem Pfälzer Astrologen sollen die Bilder als prophetisch bezeichnet werden, die über das bloße Abbilden hinaus ein zukünftiges Geschehen bedeuten, Illustrationen, die Paracelsus „magische Figuren" nannte[59]. Hierher gehören Holzschnitte wie die, die Lichtenberger anweisend überschrieben hat: *Hic debet stare lupus, aperto ore, qui fugat aquilam et pullus sub arbore in terra sedere debet tristis*[60], oder die Folge der beiden dem Pfalzgrafen zugeordneten Darstellungen mit den Überschriften: *Hic debet volare aquila supra silvam. Sub una silva leo medius videtur. Sub alia silva leo totus videtur. Sub tertia leo absconditur. — Hic debet stare leo supra montem coronatus et tres leones secum sub monte*[61]. In diesen später vielfach und verschieden ausgedeu-

---

[57] Ein paralleler Vorgang findet sich in der Alchemie, s. W. Ganzenmüller, Alchemie im MA (1938), 68.

[58] Eine grundsätzliche Arbeit über Bildprophetien fehlt noch, einiges findet sich bei Warburg a. a. O. und bei H. Grundmann, Papstprophetien des MA, in: Arch. f. Kulturgesch. 19 (1929) 77 ff.

[59] Paracelsus, Auslegung über ettliche Figuren Joh. Liechtenbergers, ed. Sudhoff 1, VII, 475 ff.

[60] B 4 v 61

[61] D 3 v. D 4 r.

teten Bildern finden wir nicht nur Tierallegorie, sondern auch das alte prophetische Wissen, daß sich alle Offenbarung in der Verhüllung vollzieht. Über die im Text aufgeführten sündhaften Zeiterscheinungen führt auch das Bild der *Monialis apostata*[62] hinaus, die in der Reformationszeit als Luthers Frau erkannt wurde. Auf Luther selbst und Melanchthon wurde die Darstellung des Mönchspropheten mit dem begleitenden Schüler[63] appliziert. Der Teufel auf seiner Schulter, der in der Antichristliteratur das eindeutige Zeichen für den widergöttlichen Charakter des im wahrsten Sinne des Wortes Besessenen ist, gibt ihm sein endzeitliches, antichristliches Prädikat[64].

Die dritte und bei Lichtenberger kleinste Gruppe nach den bloßen Illustrationen und den prophetischen Figuren sind die astrologischen Bilder, die „Stern-Bilder", deren Gattung bis in die altbabylonische Zeit zurückgeht. Am lebendigsten und eindrucksvollsten, weil hier ein Geschehen dargestellt wird, ist das Konstellationsbild, das die Unterdrükkung Jupiters durch Saturn unter dem Zeichen des Skorpions zeigt. Die Anweisung Lichtenbergers kann wieder eine Beschreibung ersetzen: *Homo decrepitus barbatus claudicans et sustentans se baculo cum sinistra habens falcem in dextra, iacens super hominem habentem bovem cum cornibus in dextra ac si vellet opprimere eum. Signum scorpionis in medio eorum hic stare debet.* Daß mit dem bärtigen, sichelbewehrten Mann auf Krükken nur Saturn gemeint sein konnte, war so selbstverständlich, daß sich eine diesbezügliche Bemerkung erübrigte.

Die Bedeutung der in manchen Auflagen künstlerisch durchaus wertvollen Holzschnitte für die Verbreitung und Aufnahme der Pronosticatio ist wohl kaum zu überschätzen. Das beweist die Vielzahl handschriftlicher Bemerkungen in erhaltenen Ausgaben. Luther, der von der Weissagung des Sterndeuters nicht viel hielt, war durch die Bilder beeindruckt, hat Lichtenberger doch „sonderlich mit den bildern und figuren nahe hin zu geschossen"[65]; und noch eine Stimme des ausgehenden 17. Jahrhunderts bittet die Buchdrucker „eine von den richtigen Editionen wieder aufzulegen und die Figuren dazu (zu) setzen, denn ohne dieselbigen kann man nicht recht sehen, wo Lichtenberger hinaus will"[66].

Lichtenbergers Weissagungen haben keinen programmatischen Charakter, sie sind auch nicht zu einer demagogischen Reformschrift zusammen-

---

[62] F 3 r
[63] E 4 v
[64] Vgl. u. a. Sebastian Brants Narrenschiff, Faksimile der Erstausgabe von 1494 (Straßburg 1913) 277, wo der Teufel auch dem Antichrist als Einbläser auf die Schulter gesetzt ist.
[65] WA 23, 8, 22—25
[66] In Tentzels Monatl. Unterredungen von 1689.

gefaßt. Die Arbeit erweckt eher den Eindruck eines unruhigen und hastigen Hin- und Hersuchens, eines Fragens bei allen möglichen Autoritäten, eines Zusammentragens fast sämtlicher Requisiten aus dem prophetischen Welttheater. Trotz eigener Partien ist die 'Pronosticatio' eine Kompilation. Auch als solche bleibt sie durch ihre große Verbreitung historische Quelle für die Gestimmtheit weiter Kreise. Aber auch, wenn man Lichtenberger unter dem m. E. besonders fruchtbaren Gesichtspunkt der Motivgeschichte betrachten will, empfiehlt es sich, ihn auf seine Vorlagen hin zu befragen. Folgende lassen sich mit Sicherheit nennen:
die 'Prenostica' Pauls von Middelburg für die konkrete astrologische Situation und die daraus zu berechnenden Folgen[67];
der 'Tractatus de Cometis' Konrad Heingarters[68] in erster Linie für die astrologietheoretischen Partien des Buches;
das 'Memoriale' Alexanders von Roes für die reichstheoretischen Gedanken und damit verbundenen Prophetien;
eine Anzahl von Schriften joachimitischer Provenienz, darunter die des Bruders Reinhard, die Sammlung des Telesphorus und der Antichristtraktat Pseudo-Vinzenz';
weiter eine Reihe kleinerer Schriften, aus denen er z. B. die Türkengeschichte und wohl auch das Kapitel über die Juden entnommen hat.

Paul von Middelburg, späterer Bischof von Fossombrone, hat in Padua und Urbino als Astrologe gewirkt. Seine Prognostiken und einflußreichen Schriften zur Kalenderreform lassen ihn als einen typischen Vertreter der Sternwissenschaft seiner Zeit erscheinen[69]. Der Diebstahl der wichtigsten Teile seiner 'Prenostica' von 1484 ist ihm nicht unbekannt geblieben, und der streitbare Mann hat in seiner 'Invectiva . . . in supersticiosum quendam astrologum' (1492) gewaltig gegen den Plagiator vom Leder gezogen. Diese zu den ersten gedruckten zählende Kampfschrift gegen Plagiat zeigt deutlich die Spannung, die in jener Epoche im Gefühlsbereich von Männern derselben Fachrichtung möglich war, und zeigt indirekt, warum Lichtenbergers Werk immer wieder in den Kreisen des Volkes begierige Leser fand, nicht aber die 'Prenostica'.

Paul von Middelburg greift „lythenbergers" Vatizinium nicht nur an, weil viele Kapitel bis zum I-Punkt genau abgeschrieben seien (*mea sunt . . . neque atomum immutavit*), sondern weil es durch verschiedene

---

[67] Paulus von Middelburg, 'Prenostica ad viginti annos duratura'. Köln Joh. Koelhoff 1484.

[68] (Konrad Heingarter) Thurecensis Phisici Tractatus de Cometis (Venedig) Hans Arl 1474.

[69] Über Leben und Werk dieses Holländers s. D. J. Struik, Paulus van Middelborg (1453—1533), in: Mededeelingen van het Neederlandsch Historisch Instituut te Rome V (1925), 79 ff.

und nichtsnutzige Bilder mißgestaltet (!) auch die Ankunft des Antichrists verkünde und vollends durch das sinnlose Geschwätz Merlins, des Lollarden Reinhard, der Sibyllen, Brigittens und des Abtes Joachim verdorben sei. Gerade die Eigenschaften des Buches und die Prophetien werden also verworfen, die der Schrift des Johannes Lichtenberger später immer wieder Beachtung einbrachten.

Der 'Tractatus de Cometis' von 1474 ist von einem „Phisicus Thurecensis" verfaßt, wohl von Konrad Heingarter, dem aus Zürich gebürtigen französischen Hofastrologen[70], der auch die Weisheit der Alchemie an Lichtenberger weitergab. Aus dem ersten Teil des Kometenbüchleins entnimmt dieser wiederum wörtlich ganze Seiten. Daß es sich bei dieser Vorlage um eine Arbeit über Kometen handelt und nicht um Sterne, die beide in der mittelalterlichen Fachliteratur wohl unterschieden wurden[71], störte den ehemaligen Hofastrologen des deutschen Kaisers nicht. Bei entsprechender Gelegenheit ändert er einfach das Wort *cometa* in *astra*.

Die dritte ungenannte, aber nichtsdestoweniger eifrig benutzte Vorlage ist das 'Memoriale' des Kölner Stiftsherren Alexander von Roes, das fast 200 Jahre nach seiner Entstehung noch im 15. Jahrhundert zeitweilig nahezu offiziöses Ansehen genoß. Vielleicht hat der Hofastrologe die „reizvoll geschmückte Handschrift" aus der Bibliothek Friedrichs III. gesehen[72]. Das 'Memoriale' wurde nicht ganz so sklavisch wie die beiden astrologischen Bücher abgeschrieben. Starke Kürzungen, die aber den Sinn nicht entstellen, sind häufig. Lichtenberger ist bemüht, den vorgefundenen Text zu modernisieren und zu aktualisieren. Für *imperator* setzt er z. B. den Namen des gegenwärtigen Friedrich III. und gliedert auch Maximilian in den Zusammenhang ein.

Die prophetisch joachimitischen Abschnitte sind leicht zu erkennen, weil Lichtenberger sie nicht ohne Erwähnung der jeweiligen Autoritäten in sein Werk übernommen hat. Er nennt: Brigitte, Cyrill, Franziskus, Joachim, Merlin, Methodius, Bruder Reinhard, die kumäische, erithräische und kretische Sibylle sowie Telesphorus; den 'Liber multarum tribulationum' und den 'Liber regum Francorum'. Die Prophetienzitate sind nicht einzeln verstreut, sondern gruppenweise beieinander, so daß ihre Zusammengehörigkeit vorlichtenbergerisch zu sein scheint. Vielleicht war es die Prophetiensammlung des 'Liber multarum tribulationum', als dessen Urheber Lichtenberger einmal den Lollarden Bruder Reinhard be-

---

[70] S. über ihn u. a. L. Thorndike, History of Magic and experimental Science 4 (1934) 359.

[71] Vgl. H. Pruckner, Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich v. Langenstein (1933) 1 ff.

[72] s. H. Grundmann, Übersetzungsprobleme im späten MA, in: Zs. f. dt. Phil. 70 (1947/8) 122.

zeichnet[73]. Mit Sicherheit ist hier vorerst nichts auszumachen, da das Buch nicht erhalten und auch über Reinhard so gut wie nichts bekannt ist. Lichtenberger sah in ihm einen Propheten aus dem Geist vom Typ des Jüngers Johannes[74] und stellte ihn in eine Reihe mit Ptolemäus, Aristoteles, der Sibylle und Brigitte[75]. Da seine Weissagungen vom Oberrheinischen Revolutionär[76], von Gengenbach[77] u. a. mit Maximilian in Verbindung gebracht wurden, ist anzunehmen, daß er ein Zeitgenosse Lichtenbergers war. Dem widerspricht freilich die Ansicht in der waldensischen Literatur des beginnenden 17. Jahrhunderts, nach der Bruder Reinhard ein ehemaliger Franziskaner war, der zu den Waldensern überging, einen Apokalypsenkommentar schrieb und in Köln um 1350 von der Inquisition verurteilt den Flammentod erlitt[78]. Seine geistige Verwandtschaft mit den Spiritualen darf jedenfalls als sicher angesehen werden.

Ob Lichtenberger das Buch des Telesphorus, aus dem auch Zitate Cyrills, der erithräischen und kretischen Sibylle und einige Joachims übernommen sind, direkt benutzt hat, ist schwer festzustellen; der in der 'Pronosticatio' zitierte Titel kommt jedenfalls so in den erhaltenen Handschriften[79] nicht vor und ist zudem sinnentstellend[80].

Aus dem Antichristtraktat des Pseudo-Vinzenz stammt schließlich die Beschreibung des *antichristus mixtus*[81].

Die 'Pronosticatio' ist kein Sammelwerk, das aus wissenschaftlich-enzyklopädischen Gründen entstanden ist und deshalb Vollständigkeit erstrebt. Sie ist aus der Not geboren, der spätmittelalterlichen Angst Herr zu werden, die durch die Konstellation von 1484 ausgelöst wurde. Be-

---

[73] B 5 v

[74] A 1 v

[75] A 2 v

[76] Oberrheiner, 108 r der Kolmarer HS.

[77] Ob Gengenbachs 1517 in Basel als Fastnachtsspiel aufgeführter „Nollhart" eine direkte Bearbeitung der Prophetien Reinhards ist oder auf Lichtenberger basiert, ist schwer zu bestimmen.

[78] Vgl. Jean Paul Perrin, Histoire des Vaudois (Genf 1619) 234 f., auf den dann spätere Nachrichten zurückgehen; s. außerdem: History of the Waldenses (Philadelphia 1829) 18, 156, wo der Name freilich „Walter Lollard" heißt, sachlich aber im Wesentlichen mit Perrin übereinstimmend. In Köln sind keine Unterlagen mehr erhalten.

[79] s. Donckel a. a. O. 34 ff.

[80] E 6 r . . *quidam servus nomine theophilus pro presbitero in libro prophetiarum, quem scripsit anthonius theodorus tempore quo erat dux ianue.* In Wirklichkeit hatte Telesphorus seine Schrift dem Dogen Antoniotto Adorno von Genua gewidmet.

[81] Ain wunderbarlich buechlin und prophecey des heiligen Mannes Sant Vincentz . . o. O. u. J., C 2 r; vgl. auch S. Brettle, San Vincente Ferrer (1924) 162.

stürzt durch die Haltlosigkeit der Umbruchszeit taucht Lichtenberger hinab zum Strom alten Aberglaubens, zu Mythen und Prophetien, zur Kunst der Sterndeutung. Dort schöpft er das Wasser seines Lebens, dort reiht er sich in die große Tradition, wird ein Glied der Kette, die die Sibyllen des Altertums mit den Mantikern der Gegenwart trotz aller Niveauunterschiede verbindet.

Die Quellenanalyse der 'Pronosticatio' brachte mit Klarheit die beiden Grundkräfte zum Vorschein, von denen Lichtenbergers Denken bewegt wird: Prophetie und Astrologie. Prophetie ist für ihn ausschließlich Zukunftsschau und Aussage über das Kommende, ermöglicht durch den Geist Gottes und durch persönliche Erfahrung. Als Sterndeuter steht er noch nicht auf dem mathematischen Flügel der Astrologie. Er versucht nicht, die Sternmächte zu entmythologisieren wie Marsilio Ficino[82] und Pomponazzi[83], sondern er erlebt sie als personhafte dämonische Kräfte, wenngleich er bemüht ist, ihrem Einfluß durch das Ptolemäuswort, der Weise herrsche über die Sterne, die nur neigen und nicht zwingen, und durch den wiederholten Hinweis auf die Allmacht Gottes den fatalistischen Schrecken zu nehmen. Er ist nicht der erste, der die Grenzen von Astrologie und Prophetie verwischt und heilsgeschichtliches Denken mit der Wissenschaft von den Sternen verbinden will. Bedeutende Männer sind ihm auf diesem Weg vorausgegangen[84]. Aber er scheint es doch gewesen zu sein, der zuerst in größerem Umfang den Versuch gemacht hat, joachimitische Prophetie und arabische Astrologie einem Ziel unterzuordnen. Er will aus den Sternen die geschichtliche Stunde ablesen, in der die Prophezeiungen erfüllt werden. Astrologie kennt jedoch nicht Geschichte als einmaligen zielgerichteten Verlauf; für sie gibt es im Grunde nur die Kombination vorgegebener und immer von neuem wiederholbarer Möglichkeiten. Prophetie aber, und insbesondere joachimitische Prophetie, lebt aus dem Glauben, daß der Weltlauf unumkehrbar ist, daß es das Ende gibt, daß Veränderungen in historischer Zeit sich ereignen, die auch den Kosmos miteinbegreifen. Gewiß hat es oft Grenzgänger gegeben, die eine Synthese versuchten, aber immer wieder haben sich die Vertreter beider Strömungen befehdet und die nicht linientreuen Anhänger ihrer Richtungen zur Ordnung gerufen. Der Jeremiaskommen-

---

[82] H. Baron, Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, in: Kultur- u. Universalgeschichte, Festschrift f. W. Goetz (1927) 152 f.

[83] G. Braunsperger, Beiträge z. Gesch. d. Astrologie . . (Phil. Diss. München 1928) 14.

[84] Vgl. Fr. v. Bezold, Astrologische Geschichtskonstruktion im MA, in: Aus MA u. Renaissance (1918) 165 ff.

tar Pseudojoachims verwirft ausdrücklich die Astrologie[85], Rienzo bei den Spiritualen klagt, daß an Stelle des Geistes der Prophetie in der Kirche die astrologisch-mathematische Berechnung der Zukunft getreten sei[86], und Berthold von Chiemsee — zu seiner Zeit allerdings schon eine Ausnahme — benutzt zwar dieselben joachimitischen Quellen wie Lichtenberger, spottet aber über die Sterndeutekunst[87]. Auf Seiten der strengen Astrologen kann es kein besseres Beispiel geben als die 'Invectiva' Pauls von Middelburg, die wesentlich auf der Ansicht beruht, daß die sternkundliche Vorlage durch Lichtenbergers joachimitisch-prophetische Zusätze verdorben sei. Mit seinem Landsmann ist sich Aegidius von Wisserwerke einig, daß der Antichrist nicht durch die Astrologie angekündigt werden könne[88]. Dahin geht natürlich auch die Meinung der grundsätzlichen Astrologiegegner, die nicht selten gleichermaßen die „Propheten" ihrer Zeit kritisieren[89]. Lichtenberger versucht, in seiner Person die Gegensätze von Astrologie und Prophetie zu vereinen und das eine durch das andere zu sichern und zu stützen. Prophetie wird in einem Anflug von Wissenschaftsglauben der Sphäre unkontrollierbarer Subjektivität durch die berechnende, „objektivere" Sterndeutetechnik entzogen. Umgekehrt erhält die Astrologie durch geeignete Bibelzitate und Prophetenworte eine noch für unabdingbar gehaltene sakrale Weihe.

Schon in den Jugendschriften geht der Astrologe über den durch die arabische Tradition abgesteckten Raum hinaus und bewegt sich im Anschauungsfeld eschatologisch-chiliastischer Prophetien. Endherrscher-, Engelpapst- und Antichristweissagungen bieten ihm die Farbe, die Zukunft auszumalen. Trotz der wiederholten Berufung auf den Kalabreser Abt ist Lichtenberger kaum unter die Joachimiten zu rechnen. Der revolutionäre Kern ist verloren. Geblieben sind Motive und einzelne Fragmente, die sich leicht mit den gemeinapokalyptischen Ideen verbinden konnten. Seine Forderung, das Evangelium zu predigen und den Reichtum der Kleriker zu beschneiden, ist Allgemeingut des reformatorischen Schrifttums; der Akzent bewußter Joachimnachfolge fehlt. Wie in den meisten Prophetien des ausgehenden Mittelalters ist joachimitischer Chiliasmus entweder verkürzt in eine Lehre von idealen Endherrschern und Engelpäpsten oder verwässert in eine blasse Hoffnung auf bessere Zeiten. Lichtenberger schöpft aus keiner Geschichtskonzeption, aber er erlebt

---

[85] Vgl. K. Friderich: Kritische Untersuchung . ., in: Zs. f. wiss. Theol. 2 (1859) 402.
[86] E. Benz, Ecclesia spiritualis (1934) 390
[87] H. Werner, Onus ecclesiae (1901) 47
[88] Liber desideratus (1494), A 5 r
[89] z. B. Nic. Oresme, vgl. G. W. Coopland, Nicole Oresme and the astrologers (Liverpool 1952) 50, 123 u. ö.

Geschichte in Nachfolge der Joachimiten als Heilsgeschehen. Sie ist ihm durch das vorgefundene Prophetienmaterial inhaltlich bereits vorgezeichnet, und es bleibt oft nur die Applikation der Weissagungen auf die eigene Zeit. Dabei fällt auf, daß tiefes Erspüren der Stimmung seiner Zeit und stärkste Betroffenheit durch die historische Situation sich paradox mit krassem Mißverstehen geschichtlicher Realität verbinden. So ist zum Beispiel Matthias von Ungarn durch seinen Türkensieg so sehr zu einem christlichen Heros geworden, daß selbst sein Überfall auf Wien und die Besetzung dieser Stadt in den Augen Lichtenbergers als eine Wohltat für das Reich erscheint, nämlich als Bestrafung der übermütigen, einst gegen Friedrich III. aufsässigen Wiener. Die Sucht, Männer und Mächte seiner Zeit heilsgeschichtlich zu verstehen und sie mit den Figuren joachimitischer Prophetie in Deckung zu bringen, macht ihn für die historische Wirklichkeit blind. Dies scheint ein bei allen Prophetiengläubigen typischer Vorgang zu sein, dem wir, wenn wir der Wirkung Lichtenbergers nachgehen, bei fast allen seinen Lesern in den folgenden Jahrhunderten begegnen [90].

[90] Über die Wirkung und die Aufnahme der Prophetien Lichtenbergers in den folgenden Jahrhunderten ist ein Aufsatz für das Journal des Warburg-Institutes in Arbeit. Vgl. auch zum Übrigen W.-E. Peuckert, Die Große Wende (1948) S. 103 ff., 152 ff., 675 ff. und A. Hübscher, Die große Weissagung (1952) S. 142, 226 u. ö. mit weiterer Literatur.

Probleme des frühen Humanismus in Deutschland*)

von Otto Herding

Auch die wissenschaftlichen Begriffe haben ihre Krisen. Wer heute das Wort Humanismus ausspricht, erweckt Mißbehagen. Kaum ein anderes ist ärger zerredet worden, gerade in letzter Zeit[1]. Freilich ist das auch ein Zeichen erhöhter Gegenwartsbedeutung, und so wäre es ein lohnender Beitrag zum Verständnis unserer wissenschaftlichen Lage, die mitunter scharf gegensätzlichen Positionen von Philologen und Historikern, Theologen und Politikern, die den Begriff alle verwenden, also offenbar brauchen, zueinander in ein Verhältnis zu setzen.

Wir haben es aber mit einer bescheideneren Aufgabe zu tun: nicht der Definition, sondern der Beschreibung einiger Erscheinungen und Zusammenhänge. Gewiß, es wäre kindlich zu glauben, man könne diesem zweiten Ziel genügen, ohne wenigstens die Umrisse eines Begriffes vorzuschlagen. Doch soll er möglichst innerhalb der historischen Arbeit an den Gegenständen, an Ort und Stelle gleichsam wirksam werden, um Gesichtspunkte und Sachauswahl zu rechtfertigen.

Indem wir von „historischer Arbeit" sprechen, scheiden wir von vornherein den Begriff eines frei durch Räume und Zeiten schwebenden Humanismus aus, der — ohne anderen Gegenstand als das Humanum selber — den Bereich der Geschichte verläßt. Kürzlich hat Louis Gardet — unter dem Titel, der den Geist des alten Lorenzo Valla herausfordert: L'Humanisme Greco—Arabe: Avicenne" — scharf abgrenzend gegen den historischen Humanismus der Académie Française für den weiteren im Sinn von Jacques Maritain Partei genommen[2]. Wir tun um des

---

* Den Kern dieser Ausführungen bildet eine anläßlich meiner Berufung nach Münster im Juni 1956 gehaltene Vorlesung. Doch wurde der Text an mehreren Stellen verändert und das Ganze wesentlich erweitert. Lit.-Angaben in den Anm. sind aufs Notwendigste beschränkt.

[1] Vgl. z. B. G. Toffanin, Storia dell' Umanesimo dal XIII al XVI Secolo, Prefazione alla Prima Edizione wiedergegeben in der 3. Ed. (Bologna 1943): „. . . con ‚umanesimo' chi tenti risalire fino a un concetto di esso ben fermo e universalmente accettato, a certo punto si trova perduto fra le labbie della bibliografia" (deutsch: Gesch. des Humanismus, 1941, S. VI).

[2] Cahiers d'Histoire mondiale II, 4 (1955) 812—834. — Valla sagte bekanntlich im Vorwort zu seinen ‚Dialecticarum Disputationum Libri III': *Nam Avicenna et Averrois plane barbari fuerunt, nostrae linguae prorsus ignari et*

historischen Unterscheidens willen das Umgekehrte, ohne damit das philosophische, ja politische Recht des allgemeinen Begriffes grundsätzlich zu verneinen.

Selbst im historischen Rahmen aber sind die Dinge in Fluß geraten. Als Paul Joachimsen vor einem Vierteljahrhundert über den „Humanismus und die Entwicklung des Deutschen Geistes" das nach meinem Urteil Beste sagte, was man je über seine deutsche Gestalt ausgeführt hat, war es weit eher möglich, mit einem knapp skizzierten Begriff und einem Hinweis auf — Ranke zu den Personen und Sachen überzugehen[3].

In drei Richtungen vor allem haben grundsätzliche Beiträge den Humanismus wieder zum Problem werden lassen. Einmal sind die politischen und sozialen Bedingungen stärker betont und erforscht worden, eine Betrachtungsweise, für die M. P. Gilmore's „World of Humanism" als Vertreter stehen mag[4] oder für die italienische Frührenaissance die Werke von Hans Baron[5]. Andere Arbeiten aber wie der an neuen Gesichtspunkten reiche Aufsatz von Paul Kristeller „Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance"[6] oder jetzt eben zur selben Sache Erich Hochstetter in der Ehrengabe an Alfred Petzelt[7] erinnern daran, daß sogar die scheinbar festgefügten Grenzen zwischen dem Humanismus und der Scholastik neu zu überprüfen sind. Gilt das auch zunächst für Italien, aus dessen Universitäten die Bezeichnung „umanista" für den Rhetoriklehrer herstammt, so ist doch das Ausrufezeichen einmal gesetzt. Endlich möchte ich die Fülle von Gedanken und

---

graeca vix tincti. Quorum etiamsi magni viri fuerint, ubi de vi verborum agitur . . . quantula debet esse auctoritas? Hos . . . homines verear? Hos ego audiam? (zit. nach der Kölner Ausg. 1541). Vgl. über die Disputationes jetzt Franco Gaeta, Lorenzo Valla, Filologia e Storia nell' Umanesimo Italiano (Napoli 1955), hier bes. 80 ff. — Nicht als wäre die Sache damit abgetan, aber der ideengeschichtliche Ausgangspunkt zur Diskussion dieses wohl zu stark übergreifenden, das ganze Mittelalter mit verschluckenden Humanismusbegriffes läge hier. Dazu besonders wieder G. Toffanin, jetzt auch Storia dell'umanesimo II, L'Umanesimo Italiano dal XIV al XVI Secolo (Bologna 1952), bes. 29 ff. — Jacques Maritain, Christlicher Humanismus (deutsch Heidelberg 1950). In verwandtem Sinne eine Reihe anderer Stimmen. — Weniger berührt unser spezielles Anliegen Fernand Robert, L'Humanisme, Essai de Définition (Paris 1946), obwohl das Buch für den Historiker recht fruchtbare Gedanken enthält, vgl. bes. S. 25 über das revolutionäre Element im Humanismus.

[3] Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.Wiss. und Geistesgesch. 8 (1930), 419 ff.

[4] New York 1942.

[5] The Crisis of the Early Italian Renaissance (Princeton 1955). — Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento (Cambridge 1955).

[6] Byzantion 17, 1944/5.

[7] Vjhrsschr. f. Wissenschaftl. Pädagogik 32 (1956), 94 ff.

Stoffen, die Augustin Renaudet schon lange und kürzlich erst wieder ausgebreitet hat[8], für eine dritte Gruppe von Fragen und Gesichtspunkten hier in Anspruch nehmen: Humanismus und Devotio Moderna, darüber hinaus: Humanismus und Religion, das heißt letzten Endes Erfahrung des Ich und des Menschen auf dem Weg der religiösen Betrachtung und Versenkung auf der einen, mit den Mitteln der antiken Weisheit auf der anderen Seite. Ob, wo und wie weit man beides hat vereinigen können, ist noch heute eines der erregendsten Probleme auf diesem an Problemen so reichen Feld.

Auch für den deutschen Humanismus, dessen Bild letzthin durch die Pforzheimer Reuchlinfestschrift[9] und das gewichtige Buch von François Ritter[10] über die Elsässer Drucker bereichert worden ist, wird die Grundlagenforschung erneut zur Pflicht. Grundlagen: das heißt zurück zu den Handschriften oder ersten Drucken! Teils unfreiwillig: wir sind trotz einiger glanzvoller Ausnahmen wie Hartmanns Amerbachkorrespondenz[11] oder der Briefe Pirckheimers[12] und Conrad Celtis'[13] an Ausgaben noch so arm, daß in der Mehrzahl der Fälle noch immer nur die Zuflucht zu Inkunabeln und Handschriften bleibt. Bei aller selbstverständlichen Anerkennung des Wertes der Briefe zumal bei Humanisten möchte ich hier doch die Frage einfügen, ob es nicht zu einseitig ist, die Traktate und Gedichte so stark zu vernachlässigen. Mag etwa für Celtis hinreichend gesorgt sein, wie sehr fehlt's noch bei Wimpheling und manchen anderen! Editionsprogramme sind mithin das erste Erfordernis. Zum andern Teil wird es freilich immer notwendig bleiben, auf die ursprüngliche Form der Quellen zurückzugreifen, weil manche Erkenntnisse nur der Anblick der Handschriften vermittelt.

Geschichte des Humanismus als Geschichte der Handschriften und frühen Drucke oder jedenfalls das wissenschaftliche Gespräch in ihrer Bannmeile! Damit tut sich ein lockendes, aber schier grenzenloses Feld auf.

---

[8] Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premieres guerres d'Italie 1494—1517 (2. Ed. Paris 1953). — Erasme et l'Italie (Travaux d'Humanisme et Renaissance XV, Genf 1954).

[9] Manfred Krebs (Hrsg.), Festgabe Johannes Reuchlin (Pforzheim, Selbstverl. d. Stadt 1955).

[10] François Ritter, Histoire de l'Imprimerie Alsacienne aux 15e et 16e siècles (Strasbourg 1955).

[11] Die Amerbachkorrespondenz (4 Bde. Basel 1942—1953).

[12] E. Reicke (Hrsg), Willibald Pirckheimers Briefwechsel (2 Bde. München 1940—1956).

[13] H. Rupprich (Hrsg), Der Briefwechsel des Konrad Celtis (München 1934); dazu die ‚Oratio in Gymnasio in Ingelstadio publice recitata' von demselben (Bibl. SS. Medii Recentisque Aevorum, Saec. XV—XVI, Leipzig 1932) und Felicitas Pindter (Hrsg.), Libri Odarum Quattuor, Liber Epodon, Carmen Saeculare (ebda. 1937).

Wir sichern uns immerhin einige Aussichtspunkte: beschränken uns räumlich, wenn auch nicht ohne Blicke darüber hinaus, auf einzelne deutsche Landschaften, zeitlich auf den frühen Humanismus, das heißt auf Männer und Werke vorreformatorischer und vorerasmischer Bauart, wobei diese älteren Schichten des Stiles und Denkens natürlich der Zeit nach auch später liegen können. Hieraus dann drittens die Auswahl der Sachen.

Wie man die deutschen Humanisten, die sich ihrer Besonderheit in ihren Gesellschaften, ihrem gepflegten Briefwechsel, nicht zuletzt ihren Fehden jedenfalls sehr bewußt waren, auch beurteilen mag: ob sehr unzufrieden, weil sie anders waren als die Italiener, ob man ihnen gar den Namen mißgönnen will — man müßte dann einen anderen suchen, der wissenschaftliche Gewinn wäre klein, — oder ob man in ihren oft nur halb vollendeten Plänen, aber großen Ansätzen mit Joachimsen einen Überreichtum des deutschen Geistes um die Wende zum 16. Jahrhundert sehen will: zwei eng verwandte, echt humanistische Bemühungen wird man auch ihnen nicht abstreiten und sie als Ausgangspunkt wählen dürfen: ihre moralisch-pädagogische Richtung und ihre Sorge um die alten Texte, ihre erklärenden, editorischen, kritischen Versuche. So wenig überraschend, so selbstverständlich das klingt: wie weit sich daraus ein Weltbild oder ein Stück davon ergibt, wie der besondere deutsche Anteil an der allgemeinen Entwicklung zu bestimmen ist, die Antwort darauf wird noch lange ausstehen und noch von sehr vielen Vorarbeiten abhängen.

Ich greife auf dieser Grundlage der Philologie und Pädagogik, beides im weitesten Sinne, um ein wenig zur Antwort, das heißt immer zur schärferen Sicht auf das Einzelne beizutragen, ein paar Motive heraus. Wenn sie zugleich etwas Allgemeines enthalten, ist ihre Auswahl gerechtfertigt.

„Nobilissima Lingua" soll der erste Problemkreis heißen nach dem Anfang eines Humanistenwortes, das die Verknüpfung der Sprache mit Menschenbild und Wissenschaft, das humanistische Fundament also, in charakteristischer Form ausspricht. „Disputatio scholastica" ein zweiter, gleichsam die negative Entsprechung zum ersten, einige Beobachtungen zum humanistischen Verhalten gegenüber der Scholastik und den Sprachproblemen, die sich an lateinische Neubildungen knüpfen. „Consolatio Philosophiae" ein weiteres Motiv, des Boethius berühmtes Geschenk an die mittelalterliche Gesellschaft als Beispiel für erneute Mühen humanistischer Philologen und Pädagogen um das kostbare Kunstwerk und darüber hinaus, vom Buchtitel losgelöst, auch ein wesentliches Anliegen für sich. Schließlich: „Poetae Christiani", ein Bezirk, in dem sich so viele Züge des deutschen Frühhumanismus

zusammenfinden. Von da bieten Personen und Sachen ganz von selber einen Ausblick auf weitere Probleme, die aber für diesmal nur angedeutet, nicht mehr einbezogen werden sollen.

I

„Du aber bemühe dich, *ex lingua nobilissima sapienciam, iusticiam, religionem, prudentiam, felix terrarum regimen, . . . optimos mores* zu lernen", mahnt der Wortführer der oberrheinischen Humanisten, Jakob Wimpheling, Schlettstädter Sattlerssohn, Theologe und Heidelberger Universitätsprofessor [14]. Offenbar sind sie untrennbar, die *lingua nobilis*, das Latein und die Tugenden des vollkommenen Menschen, ja des glücklichen Regenten. Die Gleichsetzung ist nicht überall ganz so selbstverständlich, wie für Wimpheling. Reuchlin hatte eine Begeisterung für das Hebräische, auch in seiner rein theoretischen Bewertung erweckt, die dem Beinamen *nobilissima* auch für diese heilige Sprache eine eigentümliche Kraft verlieh. Der vielschreibende Maria-Laacher Prior Johannes Butzbach nennt in seinem 'Macrostroma' [15] das Hebräische *vetustissima ac duratissima lingua* und infolgedessen *naturalissima, preciosissima, nobilissima*, weil es von Anfang der Welt her da war und nach dem Ende der Zeiten im Jenseits allein übrig bleiben wird. In seinem Zeichen werden *diversitatis occasione remota veluti unus homo omnes in unum perpetuo* weiterleben. Wir brauchen das nicht weiter nach vorwärts und rückwärts zu verfolgen. Hier ist nur der Unterschied wesentlich: das Hebräische beschränkt auf eine eschatologische, metaphysische Bedeutung! Wenn man es *nobilissima lingua* nannte, steckt etwas anderes dahinter

---

[14] Bibliographisch orientiert am bequemsten K. Schottenloher, Bibliographie z. dt. Gesch. im Zeitalter der Glaubensspaltung (1933/40). — Eine voll befriedigende Biographie, die Wimpheling in den Zusammenhang seiner Zeit hineinstellt, fehlt. Das Beste noch immer Charles Schmidt, Histoire Littéraire de l'Alsace I (Paris et Strasbourg 1879). Daneben Joseph Knepper, Jakob Wimpfeling (Freiburg i. Br. 1902), nicht sehr kritisch, aber gewissenhaft. Hier Adolescentia (s. Anm. 17) fol. Ir.

[15] Der Titel ‚Stroma' bekanntlich schon bei Clemens Alex. u. a.; konnte ihm bekannt sein aus des Hieronymus Brief (Epp. LXX) an den Redner Magnus sowie aus der eigenen Klosterbibliothek: Angelomi Luxoviensis stromata in volumine regum (Ms. Berol. theol. lat. fol. 278). Lageort der Hs s. u. Anm. 140, hier Lib. I, fol. 24. — Bei der Gelegenheit gedachte er natürlich auch des Versuches mit den eingesperrten Kindern, die ohne vorherige Gelegenheit zum Sprechen aufgewachsen ganz von selber *ipsam hebraicam linguam a natura insimul perfectissime loquerentur*. Vgl. auch Hans Fertig, Neues aus dem lit. Nachlasse des Humanisten Johannes Butzbach (Würzburg Gymn. Prog. 1907) bes. S. 26 Anm. 2.

als beim Lateinischen, dessen *nobilitas*, wiewohl seit karolingischen Zeiten die Grammatiker von seiner sakralen Sendung überzeugt waren[16], doch auf viel breiterer, geschichtlich begründeter Grundlage ruhte und auf ihr gerade von den Humanisten neu betont und geformt wurde. Und so fährt Wimpheling an seinen Zögling gewandt beschwörend fort: „*Julius, Augustus, Carolus Magnus* — ein beliebtes, in anderen Fällen durch Alexander ergänztes Ensemble — *felicissime regnarunt et tamen latinissimi fuere*". Es führt kein anderer Weg zu solchen Höhen als die Sprache der Alten.

Wir sind im Jahre 1499. Der junge Mann, der es glauben sollte, war der Graf Wolfgang von Löwenstein, der einmal eine nicht umfangreiche, aber doch ziemlich prekär zwischen stärkeren Nachbarn in Schwaben und Franken eingezwängte Herrschaft antreten würde. Ihm widmete damals Wimpheling seine 'Adolescentia'[17]. Denn der Adel muß Latein lernen, nicht er allein, aber er vor allem, und der Bürger muß den Adel erziehen[18]. So wird er instand gesetzt, recht zu regieren. Es handelt sich ums Gleichgewicht zwischen den ritterlichen Waffenkünsten und der neuen humanistischen Bildung. Gelegentliche Äußerungen Wimphelings vermitteln darüber hinaus den Eindruck, als ob es auch um ein Gleichgewicht zwischen ererbter Tradition in der Muttersprache und den Lateinern gegangen wäre. So wird der Lektüre — oder waren's mündliche Vorträge — *in vernacula lingua* im Kreis um Dalberg ausdrücklich gedacht[19]. Aber davon später. Jedenfalls: die kriegerischen Tugenden arten zur Barbarei aus, wenn sie aufs Körperlich-Rohe beschränkt werden. Auch der Jagdzug, der durchs Kornfeld rast, wird unter diesem nur aesthetischen Gesichtspunkt anstößig. *Studia Latinorum* und *Bella gerenda* gehören zusammen. Ihre Vereinigung macht den wahren Adligen aus. Auf der Jagd oder im Krieg allein bewährt sich wohl auch ein *ignobilis homo*. Solche Mahnworte sind nicht einzelne Gedankensplitter. Wimpheling hat seine pädagogischen Schriften als einen zusammenhängenden Kursus aufgefaßt. Er hat darüber hinaus an jeder entscheidenden Stufe im Entwicklungsgang des jungen Menschen ein eigenes Werk aufgestellt. In der 'Adolescentia' setzt er seinen 'Isidoneus', „neuen Zu-

---

[16] J. Leclercq, Smaragde et la Grammaire Chrétienne, Rev. du Moyen Age Latin 4 (1948). Prinzipiell wesentliche Gedanken!

[17] Straßburg 1500 und öfter; wir zitieren nach der Straßburger Ausg. von 1511.

[18] Das gilt nicht nur für Wimpheling. Vgl. etwa P. Joachimsen, Frühhumanismus in Schwaben, Württ. Vjh. NF 5 (1896), bes. über Nikolaus v. Wyle.

[19] Adolescentia, „*De ocio fugiendo et honesto exercitio sectando*": dem Beispiel des Herkules folgen *fratres Johannis episcopi Vangionum . . . non ocio vacant sed optimis litteris vel in vernacula lingua strenue indulgent, historias et fabulas venantur, quas probe norunt* . . . fol. XIV v f.

gang" zur Bildung voraus[20]. Hat man erst aus dem Donat die Elemente gelernt, dann soll er neben dem damals unermüdlich benützten oder sagen wir vorsichtiger: empfohlenen und gepriesenen 'Tractatulus' des Aeneas Silvius an den jungen Ladislaus von Ungarn[21] das Lehrbuch für die Elemente des Lateinischen und der guten Sitten sein. Es folgt die 'Adolescentia' selber. Sie will die Brücke schlagen zu den großen Prosaikern, die den Jüngling formen werden: Cicero, Sallust, Seneca, Sueton, den Aeneas verbot[22], Valerius Maximus. Dann ein plötzlicher Sprung hinüber zu Otto von Freising, von dem der alte Graf ein gutes Exemplar besitze und häufig lese: der Pakt mit der aristokratischen Bildungswelt! Aeneas dagegen widerrät seinem Zögling die Lektüre böhmischer und ungarischer Historien zumal der barbarischen Sprache wegen[23]. Er muß erst selber für geeigneten Lesestoff auf diesem Gebiet sorgen. Ein Blick auf seine zielverwandte und doch so ganz anders aufgebaute Erziehungsschrift schärft überhaupt die Sicht auf den deutschen Humanisten. Gewiß entnimmt er dem Italiener manches[24], schlägt auch der ähnlichen Situation entsprechende Töne an, erinnert sehr persönlich den Zögling an die Tugenden seines Vaters, die Erzieher an ihre Pflichten. Zugleich wollen beide Traktate allgemeinere Gültigkeit haben. Da tut sich aber

---

[20] Isidoneus Germanicus (Straßburg 1497); vorausgesetzt in der Adolescentia. *„De Ordine libellorum a preceptoribus observando"* fol. I v.

[21] *Post quos Basilium Magnum et Eneam Silvium ad Ladislaum regem.* Dann aber *non inutiliter tibi crediderim hunc nostrum fasciculum tradi posse.* ebda (s. Anm. 20). Basilius = wohl die öfter übersetzte ‚Cohortatio ad Juvenes', zu deren Straßburger Ausg. von 1507 W. ein Vorwort schrieb. Jetzt bequem ediert von Jos. Bach (2. Aufl. A. Dirking, Münster 1932). Enea Silvio ed. Wolkan, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini (Fontes Rer. Austr. II. Abt. Bd. 67, Wien 1912) S. 103—158.

[22] *Suetonius puero non est committendus,* ebd. im Cap. XXVIII Oratores, an die die Historiker angeschlossen sind.

[23] Ebd. *nullo tamen pacto vel Bohemorum historias vel Hungarorum atque hiis similes si me penes auctoritas fuerit tradi puero permiserim . . . continent multa mendacia, nullas sentencias, nullos ornatus.*

[24] Vgl. Adolescentia fol. XII r, LXVII r f.
Persönliche Töne; Erinnerung an das väterliche Vorbild bei Wimpheling z. B. in der Widmung der Adolescentia: *si et studium illustris tui patris sequi voles, qui et ipse puer latinas litteras probe didicit, quas interea sepe expertus est;* solche Bemerkungen sind nicht unwichtig für das Thema Adel und Bildung, anderes wieder nur für die Charakteristik des Stiles und nicht prinzipiell von Wichtigkeit, so die Art wie sich W. mitten im Satz unterbricht: Octava Lex de Comitate et Affibilitate fol. XII r „. . . *in cunctis illustribus qualis tu es, Wolfgange* . . ." Bei Aeneas Erinnerung an Friedrichs III. Mäßigkeit: Wolkan S. 111. Persönliche Anrede, Eingehen auf die speziellen Verhältnisse des Zöglings: ebd. S. 107, 116 u. öfter. — Die Diss. von K. O. Needon, Jacob Wimphelings pädagogische Ansichten (Leipzig 1898) leidet an dem Mangel an Gesichtspunkten und an der zu starken Isolierung ihres Gegenstandes.

auch die Kluft auf. Hier bei Wimpheling im Kernstück bloß ein Katalog von Tugenden und Lastern, dort bei Aeneas unter kritisch-pädagogischen Gesichtspunkten ein Gang durch die sieben freien Künste. Bei Wimpheling immer wieder sozialpädagogische, ja unmittelbar politische Ausführungen, die mitunter sich schwer in den Rahmen fügen und wie Exkurse anmuten, während dort die Strenge und Klarheit der Gedankenführung nirgends verlassen wird. Dem Herangereiften gibt Wimpheling den Lukian *pro solo solacio et voluptate*, den Schmerz aber heilt Petrarca[25], über den sich Aeneas schon hinaus wähnt. In Deutschland steht er noch unbedenklich neben den Alten. Gerade Wimphelings Leben hätte Petrarcas 'Vita Solitaria' einmal beinahe entscheidend wenden helfen[26]. Hinzu gesellt sich ein Liebling, ihm vor allen Italienern wahlverwandt: der Karmeliter Baptista aus Mantua.

Zu seinen literarischen Erfolgen in Deutschland hat Wimpheling zur gleichen Zeit mit zähem Eifer beigetragen, wo ihn auch die Pariser entdeckten[27]. Es kümmert uns hier nur am Rande, daß er auch eine Quelle zur italienischen Zeitgeschichte ist, die bekanntlich Burckhardt benützt hat[28]. Immerhin hat auch diese Seite schon früh Eindruck gemacht. Unter der Ägide von Wimphelings Schlettstädter Landsmann Mathias Schürer, der freilich mehr eifrig als sorgfältig arbeitete, erschien 1510 zu Straßburg ein Büchlein, das den Baptista in den politischen Interessenkreis der Elsässer stellt. Vorneweg steht sein Gedicht 'De Fortuna Francisci Marchionis Mantuae'. Beatus Rhenanus hatte es wohl aus dem für die Gesamtausgabe, die 1513 erschien, bereiten Material in Paris durch einen Gehilfen abschreiben lassen. Unter den Titel setzte Schürer: *Videbis in eo carmine, quanti celeberrimus poeta invictissimum Caesarem Maximilianum faciat, quod de rege Francorum Ludovico ac Venetis sentiat*[29]. Es folgen Verse anderer, wie betont wird nicht gleichrangiger Verfasser[30] aus Handschriften in Rhenanus' Bibliothek, auch sie tagespolitisch, gleichsam europäische Seitenstücke zu Problemen, die Wimpheling bloß zweiseitig deutsch-französisch sah.

---

[25] Adolescentia fol. I r.

[26] s. unten S. 384.

[27] Renaudet, Préréforme 126. — Wimphelings Beitrag: Amerbachkorr. I, nr. 34, S. 45.

[28] De Calamitatibus Temporum, Pariser Ausg. (s. u.) II; neue Ausg. von G. Wessels (Rom 1916) war mir nicht erreichbar; Burckhardt, Kultur der Renaissance mehrfach, z. B. III, 11. Baptista über die Humanisten (18. Aufl., Hrsg. W. Goetz, Leipzig 1928) S. 252.

[29] Nach Baptista zwei Gedichte auf den Triumph Ludwigs XII. über Venedig von 1509, ein drittes *De Abitu et Reditu Pacis.*

[30] Beatus Rhenanus im Vorwort.

Vor allem aber sollten die 'Bucolica' des „Vergilius neotericus", die berühmten, in Straßburg und Tübingen kurz hintereinander gedruckten Hirtendialoge in Versen, umrahmt von den fortlaufenden Glossen des Jodocus Badius [31] ein lateinisches Lesebuch werden, so wie die 'Patientia' als Tugendlehre und Trostbuch neben die 'Remedia' des Petrarca treten sollte [32]. Von der lebendigen Verehrung, mit der man in Deutschland an Baptista hing, an allem, selbst seinem Äußeren Anteil nahm, zeugt ein Brief des jüngeren Thomas Wolf, des Juristen, der ihn zu Bologna sehen durfte, an den wißbegierigen Wimpheling. Obwohl er fast komisch farblos war [33], nahmen ihn die Ausgaben der 'Bucolica' immer getreulich mit auf, so gut wie Wimphelings Lob, das Lob für den reifen Lehrer, in dessen gepflegter Dichtung kein Gift sei, in dem die Liebe zur Poesie den Eifer für die heilige Schrift und die Philosophie nicht erstickt habe. Er ist ihm nicht irgendeiner, sondern der Vertreter Italiens: *„Laudo ego ingenia Italorum"* geht's im selben Zusammenhang fort, sie haben die griechischen Philosophen und auch Theologen wie den Chrysostomus — zu ihm stand Wimpheling in besonderem Verhältnis — ins Lateinische übersetzt. Oh wenn doch die Deutschen, und wär's nur in Straßburg, den Italienern wenigstens die Elemente abgucken wollten! Es folgen die bekannten Invektiven gegen den deutschen Lateinunterricht, der im dürren Formalismus der Grammatik stecken bleibe. Wir können sie uns ersparen. Sie gehören in den Kampf der Humanisten gegen Alexander von Ville-Dieu, vielleicht der einzige Punkt, in dem sie sich, von Temperamentsunterschieden abgesehen, alle einig waren. Der Chor der Stimmen, in

---

[31] Jodocus Badius 1462—1535; eine eingehende Würdigung des Interpreten ist mir nicht bekannt geworden; über seinen Boethius-Komm., der mit Pseudothomas sympathisiert, s. P. Courcelle (u. Anm. 87). Am aufschlußreichsten aber die Kritik des Murmellius an Badius im Anhang zur Ausg. der Bucolica von Joh. de Breda (1509), bes.: *tardiusculis ingeniis totum se accommodat.* — Zu Bucolica vgl. Wilfried P. Mustard (Hrsg.), The Eclogues of Baptista Mantuanus (Baltimore 1911). Ältere Drucke ebd. Introduction S. 35.

[32] Der früheste mir bekannt gewordene Druck ‚De Patientia aurei libri tres' (Brescia 1497); auf diesen sehr sorgfältigen Druck folgt in Deutschland der ziemlich flüchtige von Mathias Schürer (Straßburg 1510), zusammen mit der weniger wirksamen ‚Vita Beata' des Baptista und dem Buch gleichen Titels des Augustinus Dathus.

[33] Brief an Wimpheling vom 24. 2. 1503: wie Ulysses sei er *corpore parvus et forma indecorus,* aber *ingenio maximus* und *animo speciosissimus.* — Wimphelings Lob, Brief an Thomas Wolf vom 1. 3. 1503: *Baptistam Mantuanum extollo tum in poematibus suis tersis et puris quae absque veneno a maturo* („*mortuo*" druckt die Straßburger Ausg.) *praeceptore iuventuti tradi possunt tum quod amor poetice in eo non extinguit studium sacrae paginae et philosophiae, nam ex eius libello de patientia magnum eum et philosophum et theologum esse liquido constat.* Das Weitere ebda. Vgl. auch Mustard, S. 36 f.

dem Wimpheling der maßvollste war, ist in Reichlings Alexanderausgabe verzeichnet[34]. Noch weit ins 16. Jahrhundert hinein hat man die 'Bucolica', wie eine wahrscheinlich Leipziger Schulhandschrift beweist, mitsamt dem Kommentar, ja sogar den Anfängen von Wolfs und Wimphelings Huldigungen und dem wenigen, das Baptista gelegentlich über sich selbst äußert, abgeschrieben[35]. Wie den alten Vergil leitete man auch den Neotericus nach Kategorien ein, die nicht Jodocus Bader erfunden hatte, sondern die, wie man betonte, auf Servius zurückgingen[36]. V. Rose zensiert die kalligraphisch unerfreuliche Handschrift freilich schlecht[37]. Ob es sich lohnt, solche Details in inhaltlich unoriginellen Codices aufzusuchen? Für das konkrete Wo und Wie der deutsch-italienischen Beziehungen im Zeichen humanistischer Arbeit sind sie zumindest so aufschlußreich wie Briefe oder hier und dort verstreute Zitate.

Nun führen Wimpheling und die Seinen der deutschen Bildungswelt in Baptista einen mehr liebenswürdigen und lauteren als schöpferischen Geist und Lehrer zu. Doch steht er als sprachlicher Könner in gebundenem und ungebundenem Latein über den meisten seiner deutschen Bewunderer. Und sein philosophisches Hauptwerk, eben die 'Patientia', trägt doch im Rahmen der Möglichkeiten zu geistiger Selbständigkeit, die ein solcher Gegenstand zu jener Zeit überhaupt gewähren konnte, manches Zeichen eines souveränen Auswählers. „*More Academicorum nulli secte addicti ex unaquaque arbitratu nostro quod placet assumimus*“ [38]. Unter

---

[34] Mon. Germ. Paed. 12 (Berlin 1893).

[35] Ms. Berol. lat. fol. 39; s. V. Rose, Verz. der lat. Hss. II, 3, S. 1277 ff.; Anf. 16. Jhdt. — Die Einträge, sowohl Wimphelings Lob wie Thomas Wolfs Brief, jeweils nur die Anfangssätze, sind Randglossen auf fol. 3 r der Hs. Ebda. das Selbstzeugnis des Baptista, vgl. Pariser Ausg. II, fol. 95 v: *His monitis tandem prece victus adhaesi . . .* aus dem ‚Carmen de Suscepto Magisterio‘.

[36] Sie sind auch sonst nicht ungewöhnlich und entstammen mittelalterlicher Tradition. Vgl. auch den Pseudothomaskommentar zu Boethius ‚De Cons. Philos‘. (s. u.). Doch scheint mir die ausdrückliche Bezugnahme auf Servius hier erwähnenswert: *Jodocus Bader refert sex imprime . . . cuiuslibet operis inquirenda sunt: autoris vita, titulus operis, qualitas carminis, auctoris intentio, numerus librorum et explanatio. Hec et Servius.* Die Bezugstelle ist Badius in der Pariser Ausg. I, fol. VIII v Praeambel zum ‚Parthenicon‘, aber ohne den Servius-Zusatz. *Autoris Vita et qualitas carminis* sollten also Wimpheling und Thomas Wolf bestreiten. Man wollte im Sinne einer alten, *ab omnibus pene doctoribus* (aaO. fol. 3 r) geübten Gewohnheit verfahren, dennoch aber die neuesten Zeugnisse dazu benützen. Der Leipziger Druck: Impressum Liptzk per Valentinum Schumam(sic) 1515, hat die Bemerkungen Wimphelings und Th. Wolfs nicht mit übernommen. Er ist eingeleitet durch ein *Decastichon Magistri Miritii Regiomontani ad Lectorem.*

[37] S. o. Anm. 35; vgl. auch unten S. 382.

[38] I, Kap. 31 (zitiert wird nach der Ausgabe von Schürer unter vergleichender Heranziehung des Erstdruckes aus Brescia); eine moderne Ausgabe ist mir nicht bekannt geworden.

den Neueren ist ihm Thomas keine unbedingte Autorität. Er ist eher in humanistischer Weise Platoniker, offenbar dank augustinischem Einfluß, was in seiner Ordens- und Adelsumwelt keineswegs das Gewöhnliche war [39], verbindet aber überhaupt die psychologischen und naturwissenschaftlichen Erfahrungen der Alten mit denen der Kirchenväter und der späteren Theologen. Er hat über den Tugend- und Lasterkatalog hinaus, was Wimpheling fehlt, ein lebendiges Gefühl für das, was ein großer Mensch ist, nämlich ein Schauplatz großer Konflikte: sie, *quibus ingens est animus et natura fervens, multis adiuta spiritibus, qualis in Hectore, in Achille, in Hercule . . . qui magna semper aggrediuntur, et quorum ut splendida facinora, sic et enormes casus audiuntur, mediocritatem fugientes aut praeclaris facinoribus se illustrant aut famosis sceleribus se inquinant. Fuit ex horum numero David, fuit Salomon . . . et ex nostris Paulus apostolus* [40]. Ob ihm wirklich dergleichen, wie die liebenswürdige Vorrede will, im Gespräch mit dem alten Bologneser Patrizier, dessen Podagraschmerzen seine 'Patientia' erst angeregt haben sollen, in den Sinn gekommen ist? [41]

Aus einer deutschen Atmosphäre stammt es jedenfalls nicht und Wimpheling hat nicht zufällig die Sorge für seelisches Gleichgewicht in seiner 'Adolescentia' fremden Händen vertraut. Aber sie ist ihm bloß Zwischenspiel. Wenn sein Zögling herangereift ist, führt wieder e r in die neue Lebensepoche: „wenn du Amt und Pflichten des gerechten Fürsten . . kennen willst, lies unsere Agatharchia durch“ [42], den Fürstenspiegel, der, ein Jahr älter als die 'Adolescentia', 1498 dem Sohn des Pfalzgrafen bei Rhein zugegangen war. Sie bildet für ihren Verfasser selber den Gipfel des pädagogischen Werkes.

---

[39] Ebda; es geht um das Verhältnis der Patientia zur Fortitudo: *aliter ab aliis disseri et precipue a Thoma Aquinate nescii non sumus, sed . . .* Platoniker: *Plotinus Platonicus vir* ist ihm Autorität *excepta infidelitate,* z. B. II, 2 *Cur corpus humanum factum sit fragile* und öfter, etwa II, 5 *De animi libertate,* also nicht in nebensächlichen Dingen. — Augustin: II, 4 *Quomodo complexiones distribuantur a Deo: . . . dicam tamen aliquid balbutiens et id Augustini fretus autoritate viri sanctissimi et sapientissimi.* Dann folgt Plotin. — Ungewöhnlich: zumindest hat er es nötig, die ihm lästige allgemeine Hörigkeit gegenüber Aristoteles zu betonen II, 7:*Aristoteles, cuius tanta est apud omnes autoritas, ut ab eo prevaricari nefas putent.* Trotz aller Platoniker also!

[40] I, 10.

[41] Gewidmet ist das Ganze dem Franciscus Fantutius aus Bologna. Dessen Vater Carolus Antonius, der dem Kloster gut gesinnt gewesen, habe als Heilmittel gegen sein Podagra sogar wissenschaftliche Kongresse besucht oder veranstaltet (*hominum litteratorum congressibus utebar assidue*), um im Gespräch Ablenkung von seinen Schmerzen zu finden. Baptista besuchte ihn öfter und machte sich über die Unterhaltungen mit ihm Notizen. Höflich gibt er an, gleichsam die Weisheit des Vaters dem Sohn in drei Büchern redigiert zurückzuerstatten.

[42] Adolescentia fol. I v.

Wir haben nicht alle Variationen zu dem Motiv Tugend und Latein — beides, wovon hier nicht zu reden ist, in strenger Kirchlichkeit — zu verfolgen. Einzelheiten werden uns noch zu Wimpheling zurückführen, denn sein Gesamtwerk ist ein Mosaik von Gedanken und Sentenzen, in dem fast alle Regungen der Zeit in irgend einer Weise Herberge gefunden haben. Man hat ihn gerade darum auch angegriffen: chaotisch, unselbständig![43]. Es fragt sich aber, ob es ihm, wo er nicht polemisch gereizt wurde, auf Originalität sonderlich ankam. Er hat sich, da er nicht alles selber machen könne, unbekümmert Mitarbeit bestellt: von dem Westfalen Hermann Buschius zum Beispiel, der auch sonst in Handschriften und Drucken am Mittel- und Oberrhein seine Rolle spielt[44]. Seine Gedanken treffen sich mit dem Mainzer Juristen Theodoricus (Dietrich) Gresemund, zu dessen 'Apologie der freien Künste' er sich sogleich[45] in einem 'Carmen Elegiacum' bekennt. In solchen Fällen sind Einzelheiten der Überlieferungsgeschichte vielleicht nicht nebensächlich: in dem entlegenen Kloster Wessobrunn, wo man weit über den lokalen Umkreis hinaus die humanistische Literatur kopierte, schrieb man gar mancherlei von Wimpheling ab und offensichtlich im Zusammenhang mit ihm auch Gresemunds Werk.

Die beiden heute zusammengebundenen, wohl auch ursprünglich einmal zusammengehörigen Codices, die Wimphelings Carmen an den Pfalzgrafen Philipp, seine Elegie an den Sohn Ludwig, den Empfänger der 'Agatharchia' und anderes enthalten, und dann Gresemunds 'Jucundissimus in septem Arcium liberalium Defensionem Dialogus', gefolgt vom Aesop des Valla, sind sichtlich im gleichen Zug geschrieben. So bezeugt auch die handschriftliche Tradition die geistige Nachbarschaft[46].

---

[43] P. Joachimsen in der Festschrift für H. Grauert (Freiburg 1910) 171 ff.

[44] Vgl. z. B. Adolescentia fol. XXXVI Ep. Jac. Wimph. ad Philippum furstenbergium, ut carmen Hermanni Buschii interpretetur: *plurimum mihi placet carmen Hermanni Buschii cuius vena vel italicam equare videtur;* in Hss. öfter, z. B. Berol. theol. lat. fol. 265 (Rose 997, s. u. Anm. 139). Hier f. 120 *Hermanni buschii Monasteriensis in vitam Marie Magdalene Elegia („O dilecta deo . . .");* es folgen Petrarca *in laudem dive Marie Magdalene,* hierauf Wimpheling *de annunciacione* . . . Vgl. auch clm 24532 (1510), wo er in der Gesellschaft antiker Dichter sowie des Baptista auftritt.

[45] In der Ausgabe selbst: *Theodorici Gresemundi iun. Mogontini lucubratiuncule bonarum septem artium liberalium apologiam . . . complectentes* (Mainz 1494). *„Carmen elegiacum Jacobi Wimphelingi . . . in dialogum bonarum artium defensorem Th. Dr."* Vgl. Riegger, Amoenitates literariae Friburgenses (Ulm 1775), S. 182, wo es wörtlich angeführt ist.

[46] clm 22124 a, b: Inhalt von a: Brief Wimphelings an Georg v. Gemmingen 23. 3. 1494. — *Simplicianus presbiter . . . singularis amator es refugiumque singulare. — De Annunciatione Incarnatione et Nativitate Christi ad rev. patrem Georgium de Gemmingen prepositum Spirensem heroicum carmen . . Oratio ad Christum natum. — Ad Philippum ducem etc „Surge Philippe*

Schließlich ist Sebastian Murrho nicht bloß in der 'Epitome Rerum Germanicarum' der — von Wimpheling meinem Eindruck nach genügend hervorgehobene — Mitverfasser[47], sondern auch Gesinnungsgenosse in den Bemühungen um Baptista Mantuanus[48]. Es ist da überall schwer zu sagen, wer dem anderen mehr verdankt, zumal in einer Zeit, wo nicht bloß die Gedanken, sondern auch die fertigen Sentenzen mehr als sonst über alle Grenzen wanderten. Wimpheling zählt in der 'Adolescentia' die zwölf Waffen des geistigen Kampfes gegen die Begierde auf. Er entlehnt sie dem Pico della Mirandola[49]. Der Westfale Murmellius aber wandelt sie um in eine Elegie[50]. Ob aus derselben Quelle schöpfend, ob erst durch Wimpheling angeregt? Denn der ist bereits als Element in das pädagogische Werk des um eine Generation Jüngeren, aber schon

---

comes . . . laus gloria fama perhennis". — *Nobilissimis principibus Ludovico et Philippo . . . „Carmen meum in Triplicem Marie candorem . . . ac incolumem conservare dignetur*" Speyer 23. 10. 1494. — *Ad clarissimum principem Ludovicum . . . Elegiacum „Spes Ludovice patris . . . respice queso tue*". Es folgen Distichen an Ludwig und seinen Vater Philipp, von Wimpheling und einigen anderen, sowie einige hier nicht einschlägige Verse. Daß die ganze Hs. von einem Druck kopiert ist, erweist das *Epigramma magistri Guilliermi le Signerre Rothomagensis huius operis impressoris cum fratre suo Guilliermo* fol. 6. — 22124 b enthält die Schrift des Gresemund mit Vorspruch an den Leser, Brief an Johannes Trithemius vom 1. 1. 1494. — Wimphelingiana enthält auch clm 11884, gleichfalls aus Wessobrunn, fol. 1 r bis 3 v. *Jacobus W. heremita Silve Hercynie peccator. Angelo Anachorite Vallis Umbrose Salutem.* Als Schreiber nennt sich 3 v ein *Frater Paulus Vaser monachus Bessofontanus. „Anno virgine pariente quinto decimo supra sesquimillesimo Nonas Septembres*", also 5. IX. 1515. — Er widmet sein Werk dem Prior in Scheyern Jacob Eeman und dem dortigen Klosterschullehrer Kilian, es schließen sich außer einer ‚Vita Mechthildis', ebenfalls von einer Hand des beginnenden 16. Jh., wieder von anderen gleichzeitigen Händen mancherlei italienische Stücke, namentlich Florentinische Briefe und Reden an. Wir vermerken das als Anregung zu einer Untersuchung über den Humanismus im Kloster Wessobrunn. Frl. Dr. Gertrud Diepolder (München) verweist mich freundlich auf einige Bemerkungen in Coelestin Leutners Historia Mon. Wessefontani aus der Mitte des 18. Jh., wonach schon seit Abt Ulrich, der 1438 aus Tegernsee kam, bes. aber unter Abt Heinrich und seinem Nachfolger viel für die Bibliothek geschrieben und kopiert worden sei. Erwähnt wird im 16. Jh. auch ein Wessobrunner Historiograph Stephan Leopolder und eine eigene Klosteroffizin. So knapp diese Mitteilungen Leutners sind, sie könnten doch einen Rahmen abgeben.

[47] Straßburg 1505, Vorwort. — P. Joachimsen, Grauert-Festschrift (s. o. Anm. 43) scheint mir zu übertreiben.

[48] Auch Murrho ist unter den Kommentatoren in der Pariser Ausg. (s. o.) Bd. I, fol. 8 Vorrede zum ‚Parthenicon', ebenso II, 5 r ff. zu ‚De Calamitatibus Temporum' und zu anderen Werken. *Maxima Germani spesque decusque soli* nennt er den Baptista I, fol. 8 v.

[49] a. a. O. fol. XXIII r — *Duodecim arma spiritualis pugne, cum peccandi libido hominem invasit ex Pico Mirand.*

[50] Vgl. Anm. 52. — Hier: ‚Elegiarum moralium libri IV', Lib. III, nr. II, S. 77.

vor Wimpheling verstorbenen Münsterer Domschullehrers eingegangen[51]. Dank D. Reichling und A. Bömer ist seine Gedankenwelt zugänglich und bekannt[52]. Wenn wir dennoch eine Strecke mit ihm gehen, so ist nur der Kontrast unser Zweck. Dem westfälischen Humanismus hat Hamelmann[53] den zweifelhaften Gefallen übertreibender Superlative erwiesen. Indes stehen seine Vertreter in mancherlei Hinsicht auch ohne das im Vordergrund: nicht zuletzt als Mittler des niederdeutschen, von der Devotio moderna und den niederländischen Schulen berührten Humanismus nach Oberdeutschland. Hamelmann redet vor allem von Nürnberg, aber das macht seine lokalpatriotische Eifersucht auf die humanistische Metropole[54]. Mehr Spuren führen von Westfalen an den Oberrhein. Berühmt, wenn auch nur als Silhouette erfaßbar, der Magister Ludwig aus Dringenberg[55], Wimphelings Lehrer zu Schlettstadt. Aber auch Murmellius hat, wiewohl kein Gewohnheitsreisender wie sein Landsmann Buschius, nach dem Süden gewirkt und von dort auf sich wirken lassen. Zunächst sind Gegner und Erziehungsideale dieselben wie bei Wimpheling. Der Fünfundzwanzigjährige faßt sie in rhetorischem Überschwang zusammen in seinem 'Enchiridion Scholasticorum'[56]: „Am Ende

---

[51] Scoparius S. 11 f., kurz auch im ‚Enchiridion scholasticorum' II, S. 57. De studiorum ordine et fine; vgl. die folgende Anm.

[52] Theodoricus (Dietrich) Reichling, De Joannis Murmellii Vita et Scriptis, Particula prior (phil. Diss. Münster 1870). — Dietrich Reichling, Johannes Murmellius, sein Leben und seine Werke (Freiburg i. Br. 1880). — A. Bömer, Ausgewählte Werke des Münsterischen Humanisten Johannes Murmellius, Heft I—V (Münster 1892/95). Über den Humanismus in Münster überhaupt ders. in der Festschr. d. Univ. Bibl. Münster „Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen" (Münster 1906): „Das literarische Leben in Münster bis zur endgültigen Rezeption des Humanismus" 55 ff., worin weniger von Murmellius als von den Grundlagen, auf denen auch sein Werk ruhte, die Rede ist. In den Westfäl. Lebensbildern Bd. II (1931) 396 ff. hat wieder A. Bömer, ohne auf die hier interessierenden Details einzugehen, zusammengefaßt. Albert Hyma, The Christian Renaissance (Michigan 1924) S. 133 f. überschätzt den Einfluß der Devotio moderna auf Murmellius. Zum Prinzipiellen sehr gut Hans Baron; H.Z. 132 (1925) 413 ff.

[53] Hermann Hamelmanns geschichtliche Werke (Veröff. der Hist. Komm. d. Prov. Westfalen ed. Heinrich Detmer, fortges. Karl Hosius u. Klemens Löffler Münster i. W. 1908). — Übertreibungen vgl. z. B. De quibusdam Westphaliae viris . . qui puritatem Romanae linguae toti Germaniae attulerunt Oratio (1563) oder noch deutlicher: Oratio . . quomodo hominibus Westphalis potentissimum debeatur et adscribendum sit, quod lingua Latina et politiores artes per Germaniam sint restituta . . (1580).

[54] Hamelmann (a. a. O.), Oratio de Rodolpho Langio (1580), wo Langen als der erste humanistische Dichter Deutschlands vor Celtis erwiesen werden soll. Über Langen: Klemens Löffler, Westfäl. Lebensbilder II, 379 ff.

[55] Über ihn außer in der Wimphelingliteratur Carl Schüddekopf, Ein Gedicht Ludwig Dringenbergs (nach Hs. Additional 27569 im Brit. Mus.) in Zs. f. vergl. Lit. Gesch. und Renaissance-Lit. NF 3 (1890).

[56] a. a. O. (vgl. Anm. 52) IV, S. 29.

möge sich jeder Mensch erinnern, daß er dazu geboren ist, um sich durch gutes und ehrenhaftes Leben und durch die Bewahrung des göttlichen Gesetzes den Weg zum Himmel zu bahnen. *Quod si litteras noverit, facillime effecturus est!* Ist er aber ungelehrt, droht keine geringe Gefahr, daß er mit den blinden und unweisen Menschen selber in die Hölle geschleudert wird." Murmellius weiß auch weniger apokalyptische Winke[57]: wie mancher Bauer ist vom Schweinehirten zum Seelenhirten aufgestiegen: *litteraturae beneficio!* Selbst Grammatiker und Poeten kommen voran und verdienen mitunter nicht schlecht, und erst die Mediziner oder gar die Juristen![58]. Über den Artes die Philosophie:*philosophiae servias opportet, ut tibi contingat vera libertas* — vielleicht hätte er nicht gerade dieses gängige Senecawort ausgesucht, wäre ihm eingefallen, daß gerade so der in Humanistenkreisen verdächtige scholastische Boethiuskommentar des Pseudothomas beginnt, den er doch selber durch einen besseren ersetzen sollte[59]!

Wir halten uns nicht lang bei dem Lektürekanon auf, den er vorschlägt im 'Enchiridion' und noch geschlossener in seinem polemischen 'Scoparius', der als ein „Besen", gefertigt aus humanistischen Zitaten, auch aus vielen eigenen, die *Barbaries* der alten Grammatiker und Dialektiker hinausfegen sollte[60]. Immerhin ist der Lehrplan im deutschen Frühhumanismus wichtiger als etwa in Italien. Denn im Grund sind die Deutschen überhaupt nicht Pädagogen, sondern fast bloß Didaktiker. Nur hinter dem Lese- und Lernstoff, den sie vorschlagen, erblickt, errät man undeutlich ein sich entwickelndes Wesen, und kaum fällt es ihnen ein, was dem Aeneas so selbstverständlich ist, daß man nicht all diese Schriftsteller zu lesen braucht, daß man auch die humanistische Bildung übertreiben kann[61]. Murmellius nimmt die Griechen mit hinein, Wimpheling meint

---

[57] a. a. O. V, S. 29 ff. *Quod homines, cuiuscunque conditionis sint, discere debent.*

[58] Ebda. 31.

[59] Seneca Ad Lucilium. Lib. I, VIII (ed. O. Hense, Leipzig 1921) S. 19. Zur Anführung des Zitates gab der Gedanke Anlaß: wenn du ein Freier bist, lerne die freien Künste, *si servus, philosophiae servias* . . . etc. Bömer (Hrsg.), Murmellius S. 30.

[60] Ebda. Heft V: *Scoparius in barbariei propugnatores et osores humanitatis ex diversis illustrium virorum scriptis ad iuvanda politioris litteraturae studia comparatus.*

[61] Lehrplan ebda. S. 25 ff., dort auch die doppelte Dreizahl bei den Griechen, bei den Lateinern nicht: *Rursum inter Latinos, quis utilior loquendi auctor quam Terentius, purus, tersus et quotidiano sermoni proximus, tum ipso quoque argumenti genere iucundus adolescentiae.* Dann Plautus, Vergil, Horaz, Cicero, Caesar, Sallust. Vergil soll offenbar erst drankommen, wenn der Umgangston erlernt ist. Plautus und Sallust sind zur Not entbehrlich. — Übrigens die Charakteristik eines Dichters mit den Worten *purus et tersus*

immer nur die lateinischen Texte, auch wo er von Lukian redet. Für Murmellius ist Lukian auch nicht Seelentrost, sondern in schematischer Entsprechung zu Terenz auf der römischen Seite — hier und dort die Konversation am Anfang! — die Einleitung ins Griechische. Demosthenes und Herodot folgen, und auf der Poetenbank sitzen wieder drei: Aristophanes, Homer, Euripides. Da spielt das Zahlenschema der Auswahl einen Streich. Nicht zufällig ist es im Lateinischen, wo das Programm gewiß wirklich durchexerziert wurde, aufgegeben. Die Angriffe gegen die Dialektik mit Hilfe eines humanistisch gereinigten, zum großen Orator (d. h. Redner und Philosophen) erhobenen Aristoteles, unterstützt durch Rudolf Agricola, der außer dem erstens-zweitens-drittens kein Wesen mehr in der überlieferten Philosophie findet, überschreiten nicht den Rahmen des Üblichen. Unsinnig sei es, diese Wissenschaft bis zum äußersten zu treiben, statt von den Artes zur Philosophie oder zur Jurisprudenz, Medizin, Theologie fortzuschreiten[62]. Also nicht gebildete Adlige und Patrizier, die bei Empfängen von Fremden sich benehmen und gut reden, die sich artig halten und selbst in theologische Kontroversen mischen können, die bei Gesandtschaften an auswärtigen Höfen gute Figur machen, woran Wimpheling so viel liegt. Und auch von heiteren, die Wechselfälle geistig überwindenden Menschen ist nicht die Rede. Eher von wirklicher Berufsausbildung, von Ärzten, Schulmeistern, Juristen, Geistlichen. Zwar das alte Sprüchlein, daß die Tugend adelt und nicht die Abstammung, wiederholt Murmellius so gut wie die anderen. Wesentlicher erscheint, daß sich doch bei ihm die Umrisse einer Gesellschaft auf humanistischer Grundlage abzeichnen. Zumindest müßte sie in letzter Konsequenz — sie wird keineswegs gezogen, wohl auch nicht ganz scharf

---

ist offenbar nicht einmalig, genau so kennzeichnete Wimpheling den Baptista (s. o.). Möglich, daß Murmellius die Worte von dorther übernommen hat. Er scheint überhaupt verschiedentlich von W. abhängig zu sein.

[62] Enchiridion S. 59 im Anschluß an Aristoteles Polit. VIII, 2: *semper igitur ad altiores scientias properet homo et a liberalibus disciplinis vel ad philosophiam vel ad scientiam iuris vel ad medicine peritiam vel maxime ad sacras litteras maturo gradu contendat nec, si ubique Tullianam elegantiam non deprehendat, ideo divina volumina abiciat.* Im Verein mit anderen Stellen, etwa dem Lobgedicht auf die Mathematik Eleg. moral. II, 8 (a. a. O. Heft III, S. 54 ff.) ergibt sich der Eindruck, daß die Berufsausbildung stärker betont wird als die allgemeine Bildung, wenn der Gedanke auch keineswegs streng durchgeführt ist. Aber man spürt den Unterschied etwa im Vergleich mit des Conrad Celtis Ingolstädter Rede von 1492 (s. o. Anm. 13), wo ausschließlich wichtig ist, was man vor dem Brotstudium, hier dem juristischen, alles zu lernen habe. Vgl. bes. Oratio S. 5. — Wenn Murmellius einmal in einem Gedicht (Eleg. moral. II, 9 a. a. O. S. 56 ff.) jemanden von der Jurisprudenz abbringen will, so doch nur um einen Geistlichen aus ihm zu machen, nicht einen Poeten! Der Unterschied — gerade in solchen Dingen — zu den Italienern ist wohl oft genug schon erörtert worden.

gesehen — auf solchem Boden entstehen. Auf diese Weise wirkt Murmellius, der Domschullehrer notwendig blasser, programmatischer als der konservativere Wimpheling, der die angeredeten Adligen oder in seiner 'Germania' die Bürger nicht aus den Augen läßt, der ihre Historien und Fabeln, mitunter die Folianten in ihren Bibliotheken kennt, so wie die kleinen südwestdeutschen Höfe, die Bedürfnisse der Straßburger Patrizier nach deutschem Lesestoff, die böse, obrigkeitsfeindliche Schweiz. *„Historias intelligere christianas, et praeclara Germanorum facinora“:* die Stauferzeit, Lupold von Bebenburg[63]! Wie anders klingt es, wenn Murmellius die Deutschen aufruft: *„Vos quoque Germani viri fortissimi . . .“* — um dann nichts anderes vorzubringen wie Achtung vor den Lehrern, sorgfältige Erziehung der Söhne — oder einmal mehr die Eifersuchtsleier gegenüber Italien stimmt[64]. Seine Energie gehört dem Prinzipiellen, er schneidet die humanistische Lehrer-Schülerwelt säuberlich aus dem übrigen Leben heraus. Wimpheling muß, obwohl zum Schildern ganz unbegabt, wenn kein Bild, so doch einen Hauch, einen Eindruck vom umgebenden Raum vermitteln. Aus den gleichen Ursachen tut's zur selben Zeit in Nürnberg in höchster Vollendung Conrad Celtis, der nicht nur ein „Erzhumanist“, sondern auch ein Erzkonservativer war und die sozialen Zustände der 'Norimberga' sehr statisch, sehr idealisiert zum Lob einer Frieden schaffenden Obrigkeit in klassisch-ruhigen Sprachbildern einzufangen verstand[65]. Wohl hat Murmellius allen fahrenden Schülern sein

---

[63] Schweiz: Adolescentia Fol XI v. — *Historias intelligere* . . ebda I v. — Staufer, Otto v. Freising s. o. S. 350. Lupold v. B.: W. hat die Schrift ‚De Juribus et Translatione Imperii' 1508 dem Kurfürsten Friedrich v. Sachsen gewidmet (Straßburg M. Schürer), ist jedoch mit dem Druck unzufrieden gewesen, wie eine eigenhändige Randbemerkung im Straßburger Mönkebergcodex fol. 13 v erweist (Bibl. Nat. et Univ. de Strasbourg, Ms. No 286: *nonnulla in ea mutata, multa omissa).*

[64] Enchiridion S. 25 und 32

[65] Man denke an seine 'Norimberga' ed. A. Werminghoff, Conrad Celtis und sein Buch über Nürnberg (Freiburg i. Br. 1921), eine sehr zuverlässige, aber leider äußerlich ungeschickt angelegte Ausgabe, so daß man die Möglichkeit, eine der Hss., etwa die schöne Abschrift von Hartmann Schedel clm 431 zu lesen, gerne benutzt. Was Celtis mit seinen Worten malt, sind nicht die Bauten der Stadt und ist nicht ihre Umgegend, obwohl er uns auf einen Aussichtspunkt führt mit unendlichen Wäldern ringsum. Er führt da das Motiv nicht aus, sondern bricht unversehens ab. Ebenso wenig vermag er eine der großen Kirchen vor uns erstehen zu lassen, er ist hierin fast so hilflos wie Wimpheling vor dem Straßburger Münster. Wohl aber wird, nicht ohne einheimische literarische Muster, die spätmittelalterliche Gesellschaft lebendig Wie dabei die Alltagsarbeit, das Waschen des Linnens im Pegnitzfluß mit dem Promenieren der Menge am Feierabend *submissis cantibus et dulci murmure per tacitas umbras* zusammenklingt, ist in der deutschen Humanistenliteratur wohl an stilistischer Meisterschaft unerreicht, zugleich von größter Durchsichtigkeit für den, der die Strukturelemente dieser Meisterschaft erfassen will: zwei gegensätzliche Bilder, nicht ohne ein drittes,

berühmtes Gesprächsbüchlein geschenkt, dank dem sie auf lateinisch ihre Lehrer und Schulen aussuchen und sich in ihren Quartieren zurechtfinden konnten[66]. Aber wäre nicht das für den Notfall beigegebene Niederdeutsche, so könnten die Szenen, so lebendig sie in sich selber sind, doch überall stattfinden. Murmellius macht kein Stück Westfalens lebendig. Es sind zwei sehr verschiedene Erzieher, der an den Münsterer geistlichen Schulen und der Ratgeber südwestdeutscher Grafen- und Bürgersöhne und Heidelberger Studenten. Eine vergleichende Analyse beider Räume unter solchen ideen- wie sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten, eine landesgeschichtliche Arbeit, die natürlich nur aufgrund der archivalischen Quellen bruchstückweise, immer nur an einzelnen Modellfällen geleistet werden könnte, würde den angedeuteten Sachverhalt noch schärfer erhellen.

II

Vorerst bleibt ein theoretisches Anliegen. Es führt dem Material nach wieder aus Deutschland hinaus und scheinbar vom Gegenstand ab. Es gibt aber kritische Gesichtspunkte auch für die deutschen Leistungen an

---

lehrhaftes Element, ein Einschiebsel über die Kleidersitten deutscher Frauen, zusammengehalten durch das Lob des Bürgerfriedens: Arbeit und Fest mitsamt dem zierlichen Grüßen und Stolzieren der jungen Männer und Frauen — *audires tunc varios adolescentium et iuvenum puellarumque concentus blandeque se salutantium et excipientium* — all dies vollzieht sich ohne Fehde und Streit. Eine Verbeugung vor dem Rat, der Obrigkeit, der sich Celtis an so vielen Stellen seines Buches verpflichtet fühlt. Die soziale und politische Welt wird ins Aesthetische mit einbezogen. „Der Staat als Kunstwerk" wird man vielleicht denken, und doch ist's nicht ganz so. Man freut sich nicht an der Schöpfung der renaissancehaften Staatskunst, nicht das Regieren ist Kunst (vgl. die primitive Äußerung S. 186, die sichtlich den Beifall des Celtis findet), sondern die Werke der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, mit denen der Rat das Volk bedenkt. Als Empfänger von Almosen und Stiftungen werden die einzelnen Teile des Stadtvolkes sichtbar. Dahin gehört auch die eindrucksvolle Szene der Bewirtung von Aussätzigen durch die Vornehmen. Sie verrät nach Werminghoffs Nachweis S. 179 unmittelbar das literarische Vorbild spätmittelalterlicher Dichtung und Predigt in der Volkssprache. Nachahmung antiker und italienischer Vorbilder spielt keine beherrschende Rolle, aber das städtische Spätmittelalter erhält eine lateinische Lebendigkeit, an die keines der deutschen Vorbilder hinreicht. Zur Analyse der Artistik von Celtis ließen sich vielleicht noch einige Beobachtungen anstellen, auch im Vergleich mit der Europa des Aeneas Silvius. — Was F. v. Bezold, H.Z. 49 (1883) und: Aus Mittelalter und Renaissance (1918) 82 ff. über den „deutschen Erzhumanisten" ausgeführt hat, ist durch Lewis W. Spitz, The Philosophy of Conrad Celtis (Studies in the Renaissance, ed. W. Peery, Univ. of Texas Press 1954, 22 ff.) recht behutsam ergänzt worden. Bezolds Behandlung der Norimberga erspart einen nochmaligen Hinweis auf Celtis' politische Haltung und seine wirtschaftspolitischen Ansichten im allgemeinen. Immerhin würde ich manches anders ausdrücken.

[66] 'Pappa Puerorum' a. a. O. Heft IV.

die Hand. Die Dialektik, die Kunst Wahres vom Falschen zu scheiden, die *Disciplina disciplinarum* als *captiunculae sophistarum* abtun, war leicht. Die Überlegenheit der Einzelwissenschaften ihr gegenüber zu begründen hat Murmellius aber unterlassen. Lorenzo Valla hätte ihm wohl helfen können, aber nur mit verstärkter Polemik[67]. Bleiben wir bei den Pädagogen. Wiederum der Traktat des Aeneas bietet einen Versuch an, der sich zudem auf Quintilians Autorität stützt[68]. Aeneas spricht von der Geometrie und ihrem erzieherischen Wert. „*Est preterea in ea multum eruditionis multumque cautionis affert, cum sepius ea, quae dialectico concedenda videntur, ars haec minime concedat.*" Also nicht, wenn die Dialektik verbogen, verschroben und verdorben, sondern wenn sie gesund ist, bedarf sie dennoch der Korrektur durch die Aussagen einer Einzelwissenschaft und könnte ohne diese Aufsicht zu Irrtümern führen. Das nachfolgende Beispiel: gleich lange Linien müßten der Dialektik zufolge stets gleich große Flächen umschließen, während die Geometrie den Satz als Fehlschluß erweise, steht wörtlich im Buch I, Kapitel 10 der 'Institutio Oratoria', wie überhaupt gerade hier die Anklänge und Übernahmen ins Auge und Ohr fallen. Aber die scharfe Gegenüberstellung von vorhin fehlt bei Quintilian, der im Gegenteil eher die Verwandtschaft zwischen Geometrie und Dialektik betont und dem es auf die Rolle beider für die Rhetorik ankommt. Wir haben nur auf das methodische Bedürfnis zu achten, die Dialektik in ihrer Allgemeingültigkeit, als Herrin über die Kategorien jeder Wissenschaft einzuschränken und einer Einzeldisziplin eigenständige Denkweisen zuzuschreiben. Was hier nur flüchtig auftaucht, hat, so viel ich sehe, unter den Frühhumanisten am kräftigsten der Franzose Lefèvre ausgedrückt, und zwar in seinem Kommentar zur Aristotelischen Physik. Darauf hat Augustin Renaudet hingewiesen und wir entnehmen das Zitat einer Anmerkung seines Buches[69]. Lefèvre sagt von den Peripatetikern und stellt diesen Grundsatz offensichtlich nicht bloß als gültig hin, sondern auch im Kontrast zu den allgemeinen scholastischen Kategorien auf: „*singula secundum subiectam materiam volunt esse intelligenda; et omnia physica physice intelligunt et metaphysica divine et logica logice voluntque singula in propriis locis et ex propriis esse disquirenda. Est enim in propriis unaquaque disciplinarum ratiocinatio.*"

---

[67] Vgl. den berühmten Satz über Aristoteles im Vorwort zu den 'Dialecticae Disputationes' (oben Anm. 2): *ego nescio an prestantius sit quod Hippocrates, quod Euclides, quod alii quidem fecere, firma atque indubitata alicuius artis tradidisse principia.*

[68] Wolkan (s. o. Anm. 21) S. 154.

[69] Préréforme et Humanisme S. 146.

Hierin liegt der eine Pol einer Methodenlehre der Wissenschaften. Der andere findet sich öfter ausgesprochen. Obwohl jede Wissenschaft ihre eigenen Methoden und Gegenstände hat, gehören sie dennoch alle zusammen. Es gibt nicht so viele Wahrheiten wie Wissenschaften. *„Concatenatae sunt inter se disciplinae nec unam quisque adipisci potest nisi lumen alterius consequatur"* — der Ausdruck, wieder bei Aeneas, erinnert von fern an die in der Literaturgeschichte so berühmte „wechselseitige Erhellung der Künste." Die Garantie für diese Einheit der Wissenschaften übernimmt nicht etwa die Theologie, sondern die Philosophie. *„Nichil enim est quod ignoratum philosophia pretereat"* [70]. So weiter im Traktat für Ladislaus, auf den es besonders ankommt, nicht als hätte sein viel gewandter Autor all das als erster gedacht, sondern weil er es elegant und souverän gerade den Deutschen vermittelt hat.

Wer hier auf die Dialektik schalt, meinte die Scholastik und den herkömmlichen Universitätsbetrieb überhaupt. Aber es fehlt auch nicht am Umgekehrten, am Lob der Scholastik. Wimpheling hatte mit Jakob Locher, dem Philomusos, dem sein Meister Celtis die leidenschaftliche Liebe zur Poesie, nicht freilich sein Können mitgegeben hatte, einen berühmt gewordenen Streit über die Dichter, denen der alte Wimpheling mehr und mehr gram geworden war. In dem Zusammenhang hat er die scholastische Philosophie sogar heftig verteidigt. Den Verlauf der Fehde findet man in der Literatur [71]. Sie war kein Kampf des säkularen gegen den christlichen Humanismus. Die Verteidigung der Dichter und Oratores gehört zu den bekanntesten Motiven der humanistischen Diskussion. Wenn auch Aeneas so tut, als sei sie allein im rückständigen Deutschland noch nötig [72], so sah sich doch auch Baptista zu einer feierlichen 'Apologia' veranlaßt [73]. Man mag die vielfältigen Argumente auf die Formel zurückführen: dem durch mannigfache religiöse Strömungen — auch, aber nicht allein durch die Devotio moderna — veränderten Geist genügt nicht *nuda cognitio rerum,* weder in der Grammatik noch sonstwo, es muß die *eloquentia* der antiken Dichter und Redner hinzukommen, nicht bloß um der Schönheit, auch um der Wahrheit willen. Diese Wahrheit lehren die Dichtungen auch der Heiden allegorisch. Die Kirchenväter, die diesen Kampf bei sich selber schon durchgefochten, bezeugen es und stehen selber an der Spitze der genialen Sprachkünstler. Nach ihnen, nach den vier großen Vätern Gregor, Hieronymus, Augustin, Ambrosius, haben sich

[70] Wolkan S. 137 u. 142.
[71] Charles Schmidt I, 125 ff. und anderswo, z. B. Knepper 216.
[72] Wolkan S. 138 f.
[73] Opera (Paris) I fol. 3 ff.

auch die Theologen zu richten. So mahnt Locher in der 'Theologica Emphasis'[74], aus der man ihn besser kennen lernt als aus seiner Polemik mit Wimpheling: „*O vos theologici professores, huc thura vestra mittite, hic sacrificate . . . quid quotidie rhetia teximus . . . quid verbosae profunditates, quid inanis verbositas?*" Wozu die Modernen lesen — es folgen einige, aber nicht Thomas — was lernt man schon auf den deutschen Schulen, was die Väter nicht wußten? Und schmiedet das scholastische Denken Waffen gegen die Türken? *Heu, heu non verbis neque disputatione scholastica, sed armatis militibus* sind sie zu bekämpfen. Wimpheling sagt das Gegenteil: die Lektüre der Väter allein genügt nicht, auch die Neueren muß man lesen. Sehen wir einmal vom Für und Wider die Poeten ab, dann liegt hier der eigentliche Gegensatz zwischen beiden. Freilich kein unüberbrückbarer! Wie sieht Wimphelings Lob der Scholastik aus? Ein anderer hatte bei seiner Kampfschrift Pate gestanden: Geiler von Kaisersberg, der mit der spätmittelalterlichen Welt noch alle Hände voll zu tun gehabt hatte. Doch hat die Sache auch einen überpersönlichen Zug. Er kommt zum Vorschein in Wimphelings Nachruf auf seinen Meister und Freund[75]. „Was vom Aquinaten, vom Seraphicus (Bonaventura), von Scotus und den übrigen spekulativen Theologen geschrieben ist, — er geht also quer durch die Fronten, — *quod ad populum utiliter dici potest, propensissime legebat.*" So weit man's dem Volke — allen Ständen bei Geiler! — mit Nutzen sagen konnte. *In Quaestionibus* sollen sich die angehenden Theologen — *Tirones* — weiterhin üben. Die scholastische Methode also, das Ärgernis für Locher und die Seinen, wird von Wimpheling der theologischen Propädeutik überlassen. Aber damit ist nicht die ganze Scholastik erledigt. „Mit Gewinn wird", meint er, „der Leser Geilers treffende Metaphern und Gleichnisse aufsuchen, die angenehm zu hören sind, so wie er sie nach dem Vorbild der alten Gelehrten zusammengetragen hat, damit das Volk die Glaubenssätze und die schwierigen Dinge leichter merke." Damit aber sind die Theologen zu Fortsetzern der Väter geworden, der *columnae ecclesiae.* Und deshalb sind auch die Neueren unentbehrlich geworden. Nicht, weil sie mit der Scholastik etwas grundsätzlich anderes gebracht, sondern weil sie die Menge der geistlichen Spruchweisheit vermehrt haben. Man will nicht ihre Denkmethoden, sondern ihre Sentenzen, um nicht zu sagen: ihre Adagia! So weit Wimpheling als Interpret Geilers. Für diesen selber liegen die Dinge noch ein wenig anders, wir brauchen uns darum jetzt nicht zu kümmern. Lob der Scholastik? Ja und Nein. Einer Scholastik,

[74] Basel (Jo. Bergmann de Olpe) 1496, unfoliiert.
[75] Vgl. Riegger, Amoen. lit. Friburgenses (Ulm 1775) 109 ff; Knepper 248 ff.

der die Quaestiones, die Dynamik, die ihr eigene Denk-Bewegung genommen, die ganz statisch geworden ist.

Wir sind lebhaft daran erinnert, wie Erasmus in seiner wesentlichsten pädagogischen Schrift, dem 'Enchiridion militis christiani'[76], zu seinem Urteil gekommen ist. Die Scholastik soll man — weglassen, weil sie vom Archetypus Christus abführt, dem nur das Geschlossene und Einfache, nicht das Zerspaltene oder Verwickelte entspricht; weil sie die christliche Einheit gegenüber den Türken stört oder weil sie einfach zu gewichtig geworden ist: *Quis possit secum Aquinatis Secundae Secundam circumferre?* Der letzte Grund geht mithin nicht spätere Schulkämpfe, sondern den Höhepunkt an. So verschieden nun beides gemeint ist, schon der Wurzel nach unterschiedlich: hier des Erasmus Haltung, ohne die Devotio moderna kaum denkbar, dort bei Wimpheling wohl auch noch ein Stück spätmittelalterlicher Didaktik im Hintergrund, von der's nicht weit ist zu den Heilsspiegeln und Armenbibeln — eines ist doch gemeinsam. Beide Male setzt man sich mit dem scholastischen Denken gar nicht erst auseinander. Es wird weder akzeptiert, das tut auch Wimpheling nicht, viel weniger Erasmus, noch wird es angegriffen. Es wird einfach übergangen, wird abgelehnt, weil es pädagogisch nicht brauchbar ist und somit, wenn man will, zugleich auch aus sozialpolitischen Gründen, mit Rücksicht auf die Ansprüche eines anderen Publikums. Eine Formel ist damit freilich nicht ausgesprochen. Nur eine, aber doch eine wesentliche Seite in der vielfältigen Auseinandersetzung wird hier sichtbar.

In allen Bemühungen, denen wir bisher gefolgt sind, war das Lateinische das Spannungsfeld zwischen Wort und Begriff. Daß nur das Wort genau zum Gegenstand paßt, war dem Aeneas die Hauptsache[77]. Herkunft und Heftigkeit dieser Spannung erörtern, hieße eine Gesamtgeschichte des früheren Humanismus ausbreiten. Wir haben nur eine Frage zu stellen oder vielmehr uns einer damals gestellten anzunehmen. Denn sie hat sehr viel mit dem Verhältnis der Scholastik zum Humanismus zu tun. Schon wer die Geschichte des antiken Latein studierte, mußte beobachten, wie sich der Wortschatz wandelte. Es standen ihm auch alte Theoretiker zur Verfügung, die sich in Vers oder Prosa darüber aussprachen. Mit seiner ganzen Lebhaftigkeit griff Aeneas Silvius in die Diskussion darüber ein, wog die Majestät der altertümlichen Sprache gegen die Gefahr affektierter Altertümelei fein ab und gab die Lehre

---

[76] ed. Hajo Holborn in: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke (München 1933), hier bes. S. 4.

[77] Keine Wortbildungen sind zu billigen *nisi bene rebus accomodentur.* Wolkan S. 129.

mit: *„Vive ergo moribus praeteritis, loquere verbis praesentibus!“* [78]. *Verba vestusta* und *Verba praesentia* aber immer noch innerhalb der klassischen Sprache! Wenn die Welt lateinisch bleiben, also weiter lateinisch beschrieben werden sollte, mußte auch das Neue seinen lateinischen Namen bekommen. Die Scholastik lebte davon. Aber nicht nur sie. Aeneas sieht die Schwierigkeit wohl und es graut ihm ein wenig davor: *„Qui mediocri sunt ingenio, non invenient vocabula, sed inventis uti debebunt“* [79]. Aber wer war nicht *mediocris* im Vergleich zu ihm, jedenfalls wo es ums Verstehen ging, worin das Genie des Humanisten liegt. Die Denker stehen auf einem anderen Blatt.

Die alte Art, mit dem Lateinischen umzugehen, fand freilich ihre Verteidiger. Nicht jeder war über dieses Streben nach der reinen Sprache glücklich. Lorenzo Vallas berühmter Krieg gegen die *Quidditas* und *Perseitas* mochte eine verbreitete Stimmung für sich haben. Anders schon auf juristischem Gebiet. Da sahen viele offenbar in Valla einen Kerkermeister, der ihnen mit seinen grammatischen Regeln ein heiteres und einstmals freies Feld unbillig verleidet habe [80]. Daraus spricht nicht bloß die Empfindlichkeit eines Standes gegen seinen Verächter, da sprechen auch Bedürfnisse der Praxis mit.

In Deutschland findet wieder in einem Werk Wimphelings, dem 'Isidoneus', das Problem Widerhall und gewinnt seine eigene Farbe [81]. Das Beschreiben der stets wachsenden und sich wandelnden Welt mit notwendig neuen lateinischen Wortbildungen mußte bedenklich stimmen. Je weiter weg von Italien, desto mehr. Wimpheling wählt ein abstruses Beispiel, um die Torheit eigenmächtiger lateinischer Neubildungen zu brandmarken. Auf sie könnte selbst die Mannigfaltigkeit der deutschen Dialekte Einfluß haben — hier schwäbisches, dort baierisches Latein! Aber die Sache hat nicht bloß ihre für uns humoristische Seite. „Den Lateinern steht es zu, entscheidet Wimpheling, die lateinische Sprache fortzubilden, die Deutschen sollen auf ihre eigene Sprache bedacht sein.“ Nimmt man die „Lateiner“ zumindest in erster Linie als antike Römer — so wie Aeneas, wo er in solchem Zusammenhang von den Lateinern redet, nur Beispiele aus der Antike bringt —, dann wäre dem Lateinischen damit

---

[78] Ebda.

[79] Ebda. Aeneas knüpft unmittelbar an die Ars Poetica des Horaz an. Spätere Zwischenglieder läßt er — charakteristisch für den Humanisten — weg.

[80] Vgl. Laur. Vallae 'De Linguae Latinae Elegantia Libri VI' im Vorwort zu der Kölner Ausg. von 1596, Brief des Joachim Claudius an die Grafen Albert und Jodocus v. Hoya: viele sagten *Vallam tunc demum indignam Romanae linguae servitutem imposuisse, aeque spacioso ac libero campo, quo optimi quique autores decurrerunt in angustum ac salebrosum grammaticis cautionibus deduxisse* (der Brief ist von 1543).

[81] s. o. Anm. 20

seine Geschichtlichkeit, auf jeden Fall aber ist ihm seine Natürlichkeit zurückgegeben. Es ist vor Künsteleien der Fremden geschützt. Für uns ist der Nachsatz, der das Fortbilden also den Deutschen überläßt, ebenso wichtig. Denn er wird breit ergänzt. Karl der Große hat als Kaiser den Monaten und Winden deutsche Namen gegeben. „Heute noch kann unser Kaiser und König, dessen Wahl allein den Deutschen zukommt, neuen Dingen und Erscheinungen neue deutsche Namen verleihen." Es ist also nicht die Volkssprache, sondern eine deutsche Kunstsprache mit einer der lateinischen parallelen Einheitlichkeit, die aber dennoch vom deutschen Sprachgefühl eingegeben sein muß. Die Durchschlagskraft der Stelle wird für unsere Zwecke etwas eingeschränkt durch die Fremdkörper, die aus anderen, bekannten Gedankengängen des eifrigen Patrioten eingedrungen sind. Hinzu tritt die allgemeine humanistische Schwärmerei für Maximilian. Dennoch schwingt hörbar der Gedanke mit, daß die Muttersprache eine eigene, in die Zukunft weisende Aufgabe hat, die das historisch gewordene Latein nicht erfüllen kann. Das Problem des neuen Wortes verbindet sich mit Ideen, die im humanistischen Rahmen ganz selbstverständlich nur selten anklingen können. Hier ist es eine Theorie; wie es in der Praxis stand, wird man trotz hilfreicher Studien[82] heute noch zögernd beantworten. Wenn Wimpheling erklärt, das Deutsche sei nicht seine Sache, anderseits aber doch sich gern in den Dienst von Straßburger Freunden stellt[83], so erfordert schon dieser Sachverhalt — und anderes käme gerade bei ihm hinzu — eine eigene Untersuchung. Ein Ding ist die Übersetzungskunst und -art, ein anderes sind die Motive nicht bloß zum Übersetzen, auch zum deutsch Schreiben überhaupt und davon wieder getrennt zum deutsch Reden. Ob man unter sozialpädagogischen Antrieben im humanistischen Sinne immer nur das Emporheben zum Lateinischen, nicht auch im Einzelfall das „Herabsteigen" zum Deutschen verstehen kann, — ein wenn auch schwächerer Gegenpol zur lateinischen Bildungsexklusivität der Humanisten — steht dahin. Eine Brücke war wohl die Forderung nach stilistischer Eleganz, die die Humanisten auch an die deutsche Predigt stellten. Von da aus kann dann ganz allgemein so etwas wie eine deutsche Beredsamkeit verlangt werden und neben den übrigen sprachlichen Bildungsidealen auftauchen. So steht in Butzbachs Lob des Trithemius im 'Macrostroma' die Reinheit und Redekunst im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen zusammen mit der

[82] Darunter vor allem die oben Anm. 18 genannte Arbeit von P. Joachimsen über den schwäb. Frühhumanismus und Karl Schulte-Kemminghausen, Humanismus und Volkssprache, „Westfalen" 17 (1930).

[83] Vgl. die zu kurzen Bemerkungen bei Knepper 283; dazu Riegger 337.

Gabe *policioris vernacule nostre lingue*[84]! Schon der Zögling des Aeneas sollte die Sprachen seiner Untertanen überhaupt beherrschen, weil es zum *rex justus* gehöre, jeden in seiner Muttersprache anzuhören, ja in ihr beredt zu sein[85]. Das schließt die Muttersprache ein und führt zugleich über sie hinaus in andere Zusammenhänge und Probleme. Es hängt aber mit dem Herrscherideal des italienischen Humanisten zusammen und ist natürlich etwas anderes als die bekannten Empfehlungen Karls IV. an seine Kurfürsten in der Goldenen Bulle.

III

Als höchstes Ziel und mit größter Ehrfurcht führen die Humanisten ein Wort im Munde: Philosophia. Fragt man nach ihrem Begriff davon oder konkreter nach ihrem Ideal vom Philosophen, dann steht einer vorne an: Boethius. Man hat ihn freilich auch kritisiert, zumal auf italienischer Seite, und wir müssen davon sprechen. Aber es blieb doch viel eher beim Urteil eines anderen Italieners, das Johannes Murmellius seinem Kommentar zur 'Consolatio Philosophiae'[86] hat vorausgehen lassen: „Man weiß nicht, ob er der letzte derjenigen war, die römisch gesprochen haben oder schon der erste, der die in Unordnung geratene Kunst der Rede wieder ins Gleis zu bringen unternahm." Das heißt fast: oder ob er der Früheste der Unsrigen war. Zugleich war er in ganz anderer Weise auch dem Mittelalter eigen — wie anders, zeigt die völlig verschiedene Art der mittelalterlichen Kritik an ihm[87], nämlich die Frage nach seinem Christentum. War sie einmal positiv entschieden, konnte auch sein Hauptwerk, die 'Consolatio Philosophiae', zum unbedenklichen Besitz werden. Und so läßt sich gerade an ihrer Geschichte vielleicht in die zäheste und sprödeste Schicht eindringen, die am ungeeignetsten scheint, um geistige Strömungen zu unterscheiden und dennoch berück-

---

[84] Fratris Joannis Boutzbagii piemontani prioris in lacu . . . Macrostromatis Lib II fol. 34r Lageort der Hs. s. unten Anm. 140.

[85] Wolkan 121.

[86] Über die Drucke vgl. D. Reichling, Johannes Murmellius (s. o. Anm. 52). Wir halten uns an den früheren der beiden Drucke des Kommentars von Albert Pafraet, Deventer o. J. (1514). — Der Italiener ist Nicolaus Crescius (s. u. Anm. 93). Man muß dabei immer bedenken, daß „Kunst der Rede" zugleich ein Stück Weisheit bedeutete, nicht im modernen Sinn Rhetorik!

[87] Über Boethiustradition im Mittelalter zusammenfassend, aber nicht auf die hier interessierenden Einzelheiten eingehend Howard Rollin Patch, The Tradition of Boethius in the Middle Ages (New York 1935); P. Courcelle, Etude critique sur les commentaires de la Consol. de Boèce, Arch. d'Hist. Doctr. et litt. du MA 14 (1939), hier 95—114 und 133—140. — Wir beschränken uns auf die Cons. Philos.

sichtigt werden muß: die Tradition und Erklärung der Texte. Daß die Humanisten den Kommentar als literarischen Typ so ernst nahmen wie nur je ein mittelalterlicher Gelehrter, läßt sich nicht bloß von vorneweg von den Entdeckern und Editoren so vieler neuer Texte erwarten. Murmellius hat z. B. ein eigenes Verzeichnis guter Kommentare zu säkularen Schriftstellern aufgestellt, und zwar nicht irgendwo abseits, sondern in seiner Kampfschrift 'Scoparius', die sein literarisches Testament wurde[88]. Da spielt Boethius eben jene doppelte Rolle des Kollegen an der Spitze der lateinischen Interpreten des Aristoteles — von ihm geht's folgerichtig gleich weiter zu Leonardo Bruni — und dann die passive Rolle des Studienobjektes. Murmellius berichtet über das bewegte Schicksal des von ihm selber verfaßten Kommentars zur 'Consolatio'[89]. Er tut so, als stünde er allein da. Freilich war zu seiner Zeit noch einer im Schwang, den er gerne tot schwieg. Der hatte sich den Namen des Thomas von Aquin geborgt und ging so unter falscher Flagge[90]. In Wahrheit führen seine Ursprünge nach England ins ausgehende 13. Jahrhundert, wahrscheinlich auf den Magister William Whetley und über ihn nach Frankreich zurück. Whetley's Text ist nicht gedruckt, aber in drei Handschriften erhalten[91]. Ein anderer Engländer, Nicolaus Triveth, Schütz-

---

[88] a. a. O. Heft V, bes. Einleitung.

[89] a. a. O. S. 52 ff., vor allem 57; neben den Drucken auch eine Handschrift clm 24509. Dort steht die 'Consolatio' des Murmellius in der Mitte zwischen einem Juvencus und dem 'Triumphus Veneris' des schwäbischen Humanisten Heinrich Bebel. Der Boethius ist fol. 130 r — 294 r von einer Hand sorgfältig geschrieben, Rand- und Interlinearglossen. Laut Schreibervermerk 294 r 1526 beendet, der Juvencus zwei Jahre früher, Bebels 'Triumphus' hat keine Zeitangabe. Dem Text und den Glossen des Murmellius bzw. auch Agricola voran geht des Murmellius Vita des Boethius, doch ist sie gekürzt. Es fehlt gegenüber dem Druck die Fischanekdote aus Prokop, die Bemerkung über Amalasuintha und über die Witwe des Boethius, die Aufzählung der noch erhaltenen Werke und am Ende der Zeugnisse der Brief Theoderichs an Boethius aus Cassiodors Variae. Der Kommentar des Murmellius ist stark verkürzt, mitunter aber auch durch Zusätze erweitert. So enthält z. B. fol. 155 v in der Interpretation von Lib. I, Prosa VI zunächst die Erklärung des Agricola wie im Druck: *Hic philosophia interrogationibus . . .* bis *ad beatitudinem aperitur nobis via.* Während aber dann der Kommentar fortfährt: *Sane Boethio horum utrumque . . . concedendum fuit,* schließt die Hs. selbständig ab: *de quibus scribitur in Actis apostolorum; per multas tribulationes opportet nos intrare in regnum celorum.* Das ist nicht ganz gleichgültig: die Bemerkung des Agricola über den Platonismus des Boethius fällt, von anderem abgesehen, fort und wird durch eine viel farb- und harmlosere Wendung ersetzt. Woher die Hs. stammt, habe ich nicht feststellen können; sie im einzelnen zu untersuchen, würde vielleicht lohnen. Vgl. auch unten Anm. 99.

[90] Thomae Aquinatis Op. Omnia XXXII (Paris 1879) 425—662.

[91] Er lebt zu Beginn des 14. Jh., studiert 1300 in Oxford, das Jahr darauf in Paris, lehrt dann an verschiedenen englischen Schulen; die Hss.: zwei aus Oxford (Exeter College XXVIII und New College CCLXIV), eine in Cam-

ling des Papstes Johann XXII., ist daneben als Interpret des Boethius hervorgetreten. Auch sein Werk hat in Deutschland fortgewirkt[92]. Ein neuer Antrieb kam aus Italien. Der Florentiner Zisterzienser Nicolaus Crescius, dem die Beschäftigung mit der 'Consolatio' als besonders dankbare Aufgabe für einen religiosus galt, protestierte gegen den umlaufenden schlechten Text und gegen den falschen Thomas und gab 1507 eine neue Fassung. Sein Vorwort hat Murmellius seinem Kommentar eingefügt. Es gibt mit wünschenswerter Deutlichkeit zu erkennen, wie sehr man sich an einem neuen Anfang der Boethiusedition und -erklärung sah[93]. Mit noch größerem Überschwang, aber weniger vertrauenswürdiger Sachlichkeit tut es der redselige Grammatiker Jacob von Bologna, indem er nach schablonenhaften Tiraden abschließend öffentliche Boethiusvorlesungen ankündigt, damit ein Werk *pene divinum et coeleste relicto situ et squalore* sich wieder fleckenfrei im alten Glanz erhebe. Sonntags wollte er es erklären. So trat er in die Fußstapfen des Boccaccio und seiner Dante-Lektionen. Seine Definition der Philosophie erinnert an Petrarca[94]. Die italienischen Anstöße sind also deutlich. Doch sind sie nicht die wichtigsten. Als ich zwanzig Jahre war, erzählt Murmellius mitten in seinem Text[95] — man stelle sich eine solche Einschaltung in einem scholastischen Kommentar vor! — und *in ornamentissima Saxonum urbe cui Monasterii nomen* in den Wissenschaften zu unterrichten begann, kamen mir durch einen Münsterer Lehrer einige Auf-

---

bridge, Pembroke College. Whetley aufgrund einer Photokopie der älteren Oxforder Hs. (New College) noch einzubeziehen war mir aus technischen Gründen für diesmal nicht mehr möglich.

[92] Über Triveth außer Manitius, Gesch. lat. Lit. des MAs II 651 im Zusammenhang mit der mal. Boethiustradition noch Albert Auer, Johannes v. Dambach (s. u.), dort auch einige ältere Lit. — Franz Ehrle, Nicolaus Trivet (Abh. zur Gesch. d. Philosophie des MA, Suppl. 2, 1923). Dort auch die zuverlässigsten Angaben über Lebensdaten, vor allem auch Verhältnis zu Johann XXII. Der Boethiuskomm. nach Ehrle vor 1316. — Von deutschen Hss. sind mir clm 348, 356, 11051, die erste aus dem Anfang, die beiden anderen aus der zweiten Hälfte des 15. Jh. bekannt geworden; die Unterschiede zum Pseudothomas sind erheblich, Einzelheiten können hier nicht gegeben werden. Murmellius hat Triveth wahrscheinlich nicht gekannt.

[93] Vgl. den Druck Pafraets (s. o. Anm. 86): *Nicolaus Crescius Florentinus Monachus cisterciensis Antonio Lanfredino Florentino civi illustri salutem.*

[94] Jacob v. Bologna, der Einleitungen zu einer Reihe antiker Schriftsteller verfaßt hatte, gibt hinter der Epistola des Nicolaus Crescius (ebda.) eine 'prelectio in Boethium', die mit den Worten beginnt: *Constitueram, viri clarissimi, hoc anno prefatione abstinere, ne semper in eodem vestigio haererem.* Ein Anklang an Petrarcas 'Secretum' ist vielleicht die Definition der Philosophie als *Meditatio mortis;* ein unmittelbarer Bezug aus Platons Phaidon erscheint unwahrscheinlich.

[95] Fol. XII r (die Foliierung beginnt mit dem eigentlichen Kommentar, die einleitenden Stücke sind unfoliiert).

zeichnungen über das erste Buch der Consolatio des Boethius in die Hände. Sie stammten von — Rudolf Agricola. Der erzählt, wie ihm ein Arzt in seiner Heimat Groningen begegnet sei, der auf eigne Faust eine Erklärung der Consolatio versucht habe, aber bald stecken geblieben sei. Da sprang nun Agricola ein. Murmellius verstand sofort, was ihm hier das Glück in die Hände gespielt hatte: Bruchstücke leider nur der Boethiuserklärung des schärfsten Denkers, vielleicht des einzigen, der den Namen im strengen Sinn des Wortes verdient unter allen deutschen Humanisten der Frühzeit. Murmellius nahm nun vom Metrum IV bis zur Prosa VI des ersten Buches jeweils nach dem Text die Interpretation des friesischen Meisters mit hinein, um dann selber sehr bescheiden mit eignen philologischen Erklärungen nachzukommen. Das bedeutet nicht sklavische Abhängigkeit. So weit die kurze Strecke, die beide miteinander gehen, einen Schluß erlaubt, ist der bedächtigere Philologe Murmellius. Einer kühnen Konstruktion Agricolas — kühn, weil nach Ausweis der kritischen Ausgabe gegen die Mehrzahl der Handschriften — widersetzt er sich stillschweigend, übrigens zu Unrecht! Eine andere, minder glückliche Konjektur lehnt er höflich, aber bestimmt auf die Texte verweisend ab[96].

Fragen wir nach der Leistung Agricolas, so gibt seine letzte Bemerkung, ehe Murmellius bedauernd von seinem Helfer Abschied nimmt, eine besondere eindrucksvolle Antwort[97]. Es geht um die wichtige Stelle[98], wo die Philosophia den Boethius fragt, ob er an Gott glaube, an die Unsterblichkeit der Seele, an die göttliche Weltregierung und schließlich, ob er wisse, mit welchen Mitteln die Welt regiert werde. Agricola tut zweierlei. Er bestimmt zunächst die geistige Position des Boethius an Hand seiner Antworten: nicht Epikureer, nicht Stoiker — in die Nähe der Stoa rückt er den Boethius sonst gern, — sondern ein christlich gefärbter Platoniker[99]. Dann aber kritisiert er die Fragen der

---

[96] Widerspruch zu Agricola fol XXII r zu Lib. I, Prosa IV (ed. Weinberger CSEL 67,1934, S. 12): *Cuius dignitatem. Tametsi Rodolphus Agricola iudicio vir alioquin acerrimo legere videatur indignitatem, malim tamen legere (sicut et fere exemplaria habent) dignitatem.* Recht hat Murmellius. — Konjektur Agricolas zu Lib. I, Metrum V fol. XXIII: *Summos gaudet subdere reges* (Subjekt *Fortuna*) gegen *gaudent* der meisten Hss.; hier gibt die krit. Ausgabe Weinbergers S. 15 dem Agricola recht. Murmellius schreibt stillschweigend, ohne Stellungnahme zu Agricola, *gaudent*, der Hss. wegen!

[97] fol. XXIX v ff.; Abschied von Agricola fol. XXXI r.

[98] Es geht um Lib. I, Prosa VI.

[99] *Sane Boethio horum utrumque concedendum fuit non solum quia Christianus erat, sed etiam ex secta philosophie quam sequebatur que erat vetus Academia ex institutione Platonis*: folgt Begründung, warum diese Haltung weder als epikureisch, noch als stoisch bezeichnet werden kann. Der Nachdruck liegt sichtlich auf dem *sed etiam* . . . fol. XXX r.

Philosophia und die Antworten ihres Patienten. Der glaubt ihm zunächst ein wenig zu schnell. *Ex probatis* soll man vorgehen, nicht *ex confessis*. Vor allem aber: Boethius ist gefragt worden, ob er wisse, daß die Welt von der göttlichen Vernunft regiert werde, und er bejaht. Ist es dann logisch, weiter zu fragen, *quibus gubernaculis* sie gelenkt werde? Ist es sinnvoll, wenn Boethius antwortet: „ich weiß es nicht", und immer noch ein Regiment der Fortuna für möglich hält? Es kommt hier nicht so sehr auf die Stelle in der Consolatio an als darauf, daß dem Philosophen im humanistischen Sinne, zugleich fürs Mittelalter dem ersten Vermittler des Aristoteles, ein im Denken vielleicht Ebenbürtiger sagt, er habe *naturam quaestionis* nicht sorgfältig genug unterschieden. Daß man den Boethius in seinem eigenen Feld kritisieren könne, mag ihm freilich Lorenzo Valla eingegeben haben, dessen Angriffe, aber auch dessen hoher Respekt ihm bekannt war[100]. Doch geht Agricola auf seine Weise vor.

Fragen wir des Kontrastes halber den Pseudothomas, wie er mit demselben Problem fertig geworden ist[101]. *Quibus gubernaculis?* „Merke, daß Gott die Welt nicht regiert mit irgend welchen Methoden außer seiner selbst, weil er sonst nicht in sich selber ruhte, sondern er regiert sie durch die Macht des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes." Agricola hätte das kaum bestritten, aber er findet es nicht im Text. Die Interpretatio christiana leistet sich hier einen Zusatz, der wiewohl von ihren Voraussetzungen her natürlich, im Rahmen einer strengen Sachinterpretation keinen Raum hat. Agricola meint richtig, daß sich das Ergebnis aus dem Platonismus allein gewinnen ließe[102].

Es scheint, er legt auch sonst Wert darauf, die antiken Grundlagen der 'Consolatio' ohne die christlichen Zwischenglieder aufzuspüren. So sucht er den Geist des vierten Metrums einzufangen mit dem Hinweis auf *sententiam . . . Stoicorum: nemo laeditur nisi a se ipso*. Für Geiler, für Wimpheling und gewiß viele andere[103] war der Satz das Thema einer berühmten Predigt des heiligen Chrysostomus. Daß sie Agricola nicht

---

[100] Vallas Respekt: 'Dial. Disput'. Vorwort, Kölner Ausg. (s. o.) S. 5: *Quotus enim quisque post Boet(h)ium fuit, qui Latinus dici mereatur et non Barbarus*. Kritik passim. Von der ständigen Auseinandersetzung Vallas mit Boethius handelt natürlich auch Gaeta an verschiedenen Stellen seines Buches (s. o. Anm. 2).

[101] Thomae Aquinatis Op. omnia XXXII S. 470 ff.

[102] Das erhellt aus der in Anm. 99 berührten Stelle.

[103] Geiler und Wimpheling: vgl. Riegger, Amoenit. lit. 316 f., Hinweis auf die deutsche Fassung (Straßburg Johs. Gruninger) 1509. Wimpheling als *Interpres Orationis*. Daß Geiler die Predigt benützt hat, wird — wohl als Empfehlung für das Büchlein — eigens vermerkt. Sonstige Verbreitung des (lat.) Textes vgl. unten Anm. 115 über Ms. Berol. lat. fol. 490.

gekannt hat, ist wenig wahrscheinlich. Nur an einer Stelle nimmt er ausdrücklich den Christen Boethius gegen mißtrauische Kritik in Schutz — in Einzelfällen war's also doch noch nötig, — aber gerade da wirkt er ein wenig gewaltsam [104].

Agricola war bei Murmellius nur zu Gast. Bringt dieser selbst in den gemeinsamen Abschnitten manches Eigene, so zeigt das Ganze erst recht den belesenen und behutsamen Gelehrten. Freilich, wo es darauf ankommt, auch den kampflustigen Humanisten. Nicht als ob er gegen Etymologien Sturm liefe, die der Pseudothomas noch ernst nimmt: Titulus = Titan = Sol, die Sonne also, die das Buch erleuchtet, oder (was er lächelnd abtut) Severinus = der „gestrenge" Boethius, streng gegen Theoderich; erst recht läßt er Erörterungen fallen über die *Causa formalis* und *materialis* des Werkes [105]. Nur wo die Poesie angegriffen wird, ist es mit der ruhigen Gleichmäßigkeit vorbei. Und Boethius, der durch die Philosophia die „Musendirnen" vom Bett des kranken Gefangenen verjagen läßt [106], war, so lange das Problem lebte, an aufregenden Diskussionen schuld. War's nicht eine Philosophie, die selber in Versen sprach? „Merk auf, sorgfältiger Leser, wie auch die Philosophie ihre Musen hat. Schweigen mögen also die Theologistae, die selber fern allem Dichterischen es wagen, die Musenjünger Häretiker zu nennen!" [107]. So bestimmt Murmellius das vollkommene Gedicht als *grave, castum* und *sanctum,* hierin ganz gleichgestimmt etwa mit Wimpheling oder Baptista. Obwohl nur die Akzente verschieden gesetzt sind, klingt der Pseudothomas doch anders: das Studium der Philosophie ist das Studium der Wahrheit, das Studium der Poesie aber — des Falschen. Erst nachträglich werden *carmina philosophica* wieder zugelassen [108], an denen kein Falsch ist. Ein mißlicher und undeutlicher Unterschied, so bald es einmal ausgesprochen war — schon längst und oft! —, daß in der Aeneis eine

---

[104] fol. XXV r zu I, Metr. V.

[105] Diese beim Pseudothomas a. a. O. 428. Übrigens auch, wenn schon in ganz anderer Formulierung, bei Triveth. Seine nähere Behandlung versparen wir uns auf eine andere Gelegenheit, hier nur einen Hinweis auf die Namendeutung „Severinus" clm 348 fol. 2 rb: *a severitate iudiciaria a qua flecti non potuit ad iniusticiam.* Also ohne Erwähnung Theodorichs! Boethius' Märtyrertod wird damit in Zusammenhang gebracht, ja noch mehr, er sei *ideo forte sub isto nomine in cathalogo sanctorum* verzeichnet. Von solcher Interpretatio christiana aus dem Namen Severinus weiß der Pseudothomas nichts. Die späteren Codd. clm 356 fol. 3 ra und clm 11051 fol. 2 r setzen dem *ideo forte* noch ein *ut dicunt quidam* hinzu.

[106] Lib. I Prosa I; Pseudothomas 435 ff.; Murmellius fol. III r ff.

[107] fol. IV v.

[108] 437 f.

Ethik lag[109] oder gar Aeneas das Idealbild des Mannes, Dido aber die Norm der Frauen darstellte[110]. Selbst Ovid sollte geheimnisvoll auf Christus hingewiesen haben[111].

Einem Geist wie Aeneas Silvius kam der ganze Kontrast nur wunderlich vor. Auch er schilt einmal auf die literaturfeindlichen Theologen in Deutschland. Aber er verzichtet darauf, den Widerspruch in Boethius selbst durch diese gekünstelte Unterscheidung erlaubter und verbotener Dichtung noch zu rechtfertigen. Er läßt ihn in voller Schärfe bestehen: *„Quis enim cachinnum retineat, cum damnari poetam a poeta referatur . . . similis illi videtur esse, qui iurabat non esse iurandum.“* Und doch fügt er bei: *„sed aliam illi fuisse mentem existimamus, de qua nunc dicere longum esset“* [112]. Er hat auch später nicht davon gesprochen, hier aber im Vorübergehen, im Konversationston fast, angedeutet, was geschichtlicher Abstand heißt.

Nun lockte Boethius seit den Tagen Notkers und Alfreds des Großen nicht bloß zum Kommentieren. Die 'Consolatio' gehört auch in die Geschichte der Übersetzungen. Joachimsen hat gezeigt, welche Rolle sie in den Plänen des Nikolaus von Wyle spielte[113]. Eine anonyme Übertragung war vorher schon in Nürnberg erschienen[114]. Wir haben von einer deutschen Umschreibung zu handeln, die weder Kommentar noch Übersetzung ist, sondern aus der 'Consolatio' etwas sehr Frisches und Neuartiges formt: „Zu troste allen gefangen und auch allen den, die in

---

[109] Vgl. etwa Baptista Mantuanus 'Apologeticon' (s. o.): *Quum Vergilii Georgica legis, philosophiam legis. Tota Aeneis ethica est: docet enim quo pacto vir fortis omnes casus ferre debeat, quid in omni fortuna sentiendum, quid dicendum, quidve tacendum sit.*

[110] Maffeus Vegius 'de Educatione Liberorum' (ed. Walburg Fanning, Washington, The Catholic Univ. of America 1933), hier Cap. XVIII: *nam cum Vergilius sub Aeneae persona virum omni virtute preditum atque ipsum nunc in adversis, nunc in prosperis casibus demonstrare voluerit, ita Didonem feminas etiam, quibus vitam rationibus instituere deberent . . . . admonere studuit.*

[111] Baptista 'de Patientia' II, 7: . . *filius hominis qui de celo descendit nos ad alium finem genitos esse monuit. Ipse . . ille fuit, de quo inquit Ovidius:*

Os homini sublime dedit celumque tueri
Iussit et erectos ad sidera tollere vultus. (Metam. I, 84 f.)

Es versteht sich, daß solche Bemerkungen weit zurückreichen und hier nicht das uferlose Material zur Interpretatio christiana der Antike aufgerollt werden soll. Es kommt nur auf das Maß ihrer Lebendigkeit im Humanismus an!

[112] a. a. O. 139 f.; s. o. Anm. 72.

[113] s. o. Anm. 18.

[114] Ich meine die von Antonius Coburger (Nürnberg) 1473, ohne Namen, die hinter Buch V den Pseudothomas bringt. Übrigens ist auch sie keine wörtliche Übersetzung, vielmehr sind kommentierende Bemerkungen eingeschaltet. Der Übersetzer ist keineswegs dem Lateinischen sklavisch ausgeliefert. Nach Stammler, Dt. Philol. im Aufriß II, 1458 wäre es Peter Kastl.

anderm trocke anfechten und lyden das elende dieses Jamertalis der werlde buwent und doldent eyn hoffelich und lobelich historie, die da in dieffer betrachtunge, aneligendem fliss und umbgriffigen und swangern wortten uns allen schrifftlichen und in Latynscher zungen vorgehalten worden ist“ [115]. Verfasser der „lobelich Historie“ ist der Mainzer Kaufmannssohn Konrad Humery. In der politischen Geschichte ist er kein Unbekannter. Geboren nach 1400, Student zu Erfurt, Kleriker in Köln, Doktor des kanonischen Rechtes in Bologna, wird er nach 1435 Syndicus seiner Heimatstadt und 1444 Führer der Mainzer Zünfte, zugleich oberster Schreiber des Rates [116]. Dieses letzte Datum kümmert uns. Denn es ist wohl nicht ohne Einfluß auf seine Schriftstellerei geblieben. Begründet er doch sein Unternehmen über das Übliche hinaus, — daß es an „gutter und fast trostlicher lare und underwisunge“ reich sei — ausdrücklich damit, daß es „dem gemeynen diet . . . dienen und gnungsame syn mocht“ [117]. Während es den anderen Erklärern selbstverständlich ist, auf die hohe Abkunft des Patriziers Boethius hinzuweisen, ist er soviel ich sehe nur für den Mainzer Zunftführer „eyn hochgelerter beyde natuerlicher siedenlicher und gotlicher konste wiser, togentsamer und fromer man(n)e . . . und doch von slechter geburt, der dorch sine vernüffte togent und wisheit vorgezogen geeret und in der wirdigen stat Romen Raidt genomen worden was, zu dem sich auch die mechtigisten hoesten und besten Romer gefrünt hatten“ [118]. So wie Humery in den Mainzer Rat gekommen war! Mithin fällt auch auf die Bemerkung ein eigenes Licht, Boethius habe die Römer in ihren „fryhen angebornen gerechtigkeyten behalten“ und sei darum mit dem König Theoderich zusammengestoßen [119]. In dieser Form und Ausschließlichkeit ist der Prozeß sonst nirgends begründet. Es fällt von der aktuellen Politik her ein Schein auf die Interpretation der ‘Consolatio’, die man im übrigen weniger, als ihr Inhalt es erwarten ließe, zur Erörterung politischer Lehren und Fragen herangezogen hat, eher zum Gegenteil. 1462 wurde Humery gebannt. Erst darnach mag er Zeit und Stimmung gehabt haben,

---

[115] Ms. Berol. lat. fol. 490; Besitzverm. Buchdeckel innen: *Dyt Boich ys Jacob Schirls Anno dni 1467*; vgl. Rose, Verz. der Berl. Hss. . . Nr. 481. Die zitierte Stelle in Humerys Einl. S. 1 b (Zählung von mir, a, b = Spalte). Andere Hss. s. unten. Da ich in einer eigenen Studie auf Humery einzugehen hoffe, hier nur das Notwendigste.

[116] Lebensdaten und Lit. bei Wieland Schmidt in Stammlers Vf.Lexikon 2 (1934) 537 ff.; dazu Stammler, Dt. Philol. im Aufriß (wie Anm. 114).

[117] a. a. O. Einleitung 1 b.

[118] a. a. O. 2 a

[119] ebda.

[120] Die Hss. außer oben Anm. 115: Mainz (Stadtbibl.) III, 44 und Tübingen (Univ. Bibl.) MD 124; Manifest-Einblattdruck in der Stadtbibl. Mainz.

um den Boethius zu erklären. Aus diesem Schicksal würde auch klar, warum das Buch des einflußreichen, Gutenberg nahestehenden Mannes nicht im Druck erschienen, sondern nur in drei Handschriften überliefert ist, deren keine mit Sicherheit nach Mainz weist, auch die heute dort liegende nicht[120]. Ein Schriftstück, das unter Humerys Einfluß stilisiert sein wird, wurde noch kurz vorher von Fust und Schöffer gedruckt: die Selbstrechtfertigung seines Herrn, des Bischofs Diether von Isenburg. „Allen und iglichen fursten . . in was staidts wirden oder wesens sie sin" . . entbietet Diether darin seinen Gruß. Am Anfang der ersten Prosa aber betrachtet „derselbe Boecius in dem gefengnisse . . . den staite und das wesen auch wirde und gut, darin er fürmals gesessen". Jedenfalls hat der Kanzleistil den schlichten Satz des Eingekerkerten *„Hec dum mecum tacitus ipse reputarem"* so aufschwellen lassen[121]. Dem sozialpädagogischen Vorsatz, der sich mit dem Trost im eigenen Unglück verbindet, bleiben Sprache und Geist des Ganzen treu. Es ist wirklich die Geschichte von „dem krancken elenden gefangen und betrübten menschen — dies für das einzige *aeger!* — und von eyner mynsamen trosterynne und gesüntmacherynne aller betrüpten hertzen, gnante philosophia". Aber sie ist nicht die allegorische Figur. Das P und Th auf ihrem Gewand, Praktike und Theoretike — welche Gelegenheit, um die *contemplativa* und *activa sive moralis philosophia* zu kontrastieren! — wird einfach fortgelassen[122]. Das Buch und das Szepter in der Rechten und Linken der Hohen Frau, woran sich der Vorrang der *Contemplatio veritatis* vor dem *Regimen reipublicae* dartun ließ, fehlt und ebenso natürlich jede Scheidung des Philosophen Boethius von dem unverständigen, gemeinen Volk, dem Humery gerade seine Historie widmet[123]. Dagegen wird der Zorn der Philosophia über die eingedrungenen Musen kräftig laut: *„Quis, inquit, has scenicas meretriculas . . permisit accedere?"* lautet nun: „und so is innen wurde und sporte, das er sich mit dem unnützen gedichte (nicht Musen!) bekomert, Sprach is etwas beweglichen die worte: wer die waser pyssen, das synt die unnützen gedichte hette lassen intreden . . die sinen smerczen und betrüpnisse von yem nit kerten, sonder sin gemüte je me und me beswerten . ."[124]. Schon die

---

[121] Humery a. a. O. S. 2 b

[122] a. a. O. 3 a

[123] Diesen Vorrang der Vita Contemplativa betont z. B. der Pseudothomas a. a. O. 437; *Notandum, quod omnis cura et intentio viri sapientis versatur vel circa contemplationem sapientiae, quod designatur per libellos vel circa regimen rei publicae, quod designatur per sceptrum* (Druckfehler: *„scriptum"*). *Et quia contemplatio sapientiae potior est quam regimen rei publicae, ideo philosophia dicitur in dextra habere libellos, in sinistra vero sceptrum.*

[124] a. a. O. S. 3 a

paar Töne derber und nüchterner Lebendigkeit, dann wieder warmer Beredsamkeit eines im Hinzufügen und Weglassen eigenwilligen Gestalters machen ein näheres Eingehen auf ihn lohnend: um so mehr, als für Humery die Bezeichnung „frühhumanistisch" im bisherigen, meist nur summarisch verfahrenden Schrifttum mehrmals wie selbstverständlich verwendet wurde[125]. Der weite Abstand Humerys zur Art eines Albert von Bonstetten und sogar Nikolaus von Wyle auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eröffnet jedenfalls einen neuen Blick in die Vielfältigkeit der Zeit[126]. Doch sei das einer eigenen Studie vorbehalten. Sie müßte sich auch umfassender als bisher geschehen um die drei Humeryhandschriften kümmern. Eine — heute in Tübingen — in einer sauberen, kräftigen Bastarda in einem Zuge offenbar, aber nicht ohne Fehler und Verstümmelungen des Textes hingeschrieben, war das Geschenk eines Ulmer Barfüßers an ein schwäbisches Franziskanerinnenkloster und enthält nichts außer Humerys Kommentar[127]. Doch ist sie wohl nicht schwäbischen Ursprungs. Eine zweite hat wieder mit Ulm zu tun, wurde 1472, vielleicht in Humerys Todesjahr, von Caspar Kraft, einem Angehörigen wohl nicht des bekannten Patriziergeschlechtes, sondern einer Zunftfamilie dieses Namens, eigenhändig kopiert offenbar aus rheinfränkischer Vorlage. Vier Jahre später hat ein Würzburger Franziskaner den Rest des Bandes mit anderen Texten teils allgemein erbaulichen, teils politischen Inhalts gefüllt[128]. Gerade auf diesen Gesichtspunkt der Umgebung eines Textes kommt es an. Er wird am deutlichsten in einer dritten Handschrift gleichfalls noch des 15. Jahrhunderts. Sie weist ihrem Inhalt nach mit ziemlich großer Sicherheit nach Köln. Der Besitzer hat seinen Band zu erheblichem Teil eigenhändig geschrieben. Auf der einen

---

[125] Sowohl von Stammler wie von Wieland Schmidt (s. Anm. 116).

[126] Das Deutsche wurde den lateinischen Regeln bis in die Wortstellung angepaßt und unterworfen; heute noch unentbehrlicher Überblick über das Verhältnis des Deutschen zum Lateinischen unter diesem Gesichtspunkt: Johannes Müller, Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachlichen Unterrichtes bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (Gotha 1882).

[127] s. o. Anm. 120, Geschenk des Ulmer Franziskaners Hans Stainlin an das Franziskanerinnenkloster Oggelsbeuren, Lkr. Ehingen (Wttbg.). — „Bastarda" im Sinne von Crous-Kirchner, Got. Schriftarten (Leipzig 1928) etwa Abb. 43 S. 24.

[128] Die Franziskaner scheinen sich für die Schrift Humerys also besonders interessiert zu haben. Zu Caspar Kraft, Schreib- und Rechenmeister sowie Buchmaler aus Ulm, teilt mir Herr Dr. M. Huber, Direktor des Stadtarchivs Ulm, freundlich mit, daß in der Patrizierfamilie Kraft der Name Caspar nicht zuhause ist. — Von dieser Hs. (III, 44 Stadtbibl. Mainz) liegt dort eine sorgfältige Beschreibung, auf die mich ihr Verfasser, Herr Bibl.Rat Dr. Hans Knies dankenswert hinwies. — Außerdem Bibl. Medii Aevi Manuscripta, Pars Altera (Katalog 90 Jacques Rosenthal, München) Nr. 124, S. 24—26.

Seite steht die politische Praxis: Kölnische Rechtssatzungen, die Goldene Bulle, ein Verzeichnis der deutschen Könige bis auf Friedrich III., das Verfahren bei dessen Krönung. Hinzu kommen Versuche graphischer Darstellung nicht bloß kölnisch-kirchlicher, sondern auch allgemeiner sozialer Ordnungen, die aber nichts mit der Mystik zu tun haben, wie V. Rose meint. Das Blatt, das den Stand der „Arbeiter" darstellen will, ist nicht zu Ende geführt. Auf der anderen Seite die Staatstheorie: Aegidius Romanus 'De Regimine Principum', desgleichen der Fürstenspiegel des Engelbert von Admont. Nur ein Stück fällt scheinbar aus dem Rahmen: *Liber Johannis Chrysostomi quod nemo leditur nisi a se ipso eciamsi mundus adversaretur ei.* Aber es wirkt nicht mehr so vereinsamt, wenn wir den Boethiuskommentar des Konrad Humery eben in dieser Nachbarschaft wiederfinden, in die er als ein politisch aufgefaßtes und doch zugleich der Seele des einzelnen heilsames Buch in Humerys Deutung so trefflich paßt[129]. Da der Zusammenhang, in dem ein Text steht, schon ein Element der Interpretation darstellt, wird die Sammelhandschrift für unseren Gesichtspunkt überhaupt besonders hilfreich. Für die Überlieferung der 'Consolatio' wird man wenigstens drei Nachbarschaftstypen unterscheiden dürfen. Da sind Text und Kommentar verbunden mit *Dicta philosophorum,* nämlich den 'Errores Aristotelis contra theologiam et veritatem' und den 'Errores Averrois' gefolgt von Aesops Fabeln[130]. Die sind hier kein Fremdkörper, sondern gehören für das Mittelalter wie den frühen Humanismus durchaus in einen philosophischen Zusammenhang, sind ein Stück angewandter Philosophie[131]! Die Kommentare zum Boethius sind in solchen Fällen dem Pseudothomas — manchmal leicht umgearbeitet — entnommen[132]. Oder es steht des Aristoteles Schrift über die Seele neben einer 'Consolatio' — lauter Verbindungen aus derselben Konzeption heraus[133]! Daneben eine andere Auffassung.

---

[129] s. o. Anm. 115

[130] Ms. Berol. lat. quart. 18 (Rose 912) aus Frankfurt/Oder von 1427; G. Bauch, Die Anfänge der Univ. Frankfurt a. Oder (Berlin 1900) trägt für diese und die folgenden Hss. auch in der Einleitung nichts aus.

[131] Darum auch die hohe Wertschätzung in den pädagogischen Schriften, z. B. Maffeus Vegius, De Educatione Liberorum, a. a. O. XVIII: *fabellae Esopi . . quae ad morum rationem pertineant.* Das gilt auch für Deutschland, den Humanismus wie das Mittelalter.

[132] Doch müßten die Vermutungen Roses über Triveths Einfluß noch nachgeprüft werden; die Hss. Triveths scheinen verschiedene Incipit zu haben. Stichproben zeigen mitunter gerade in dieser Hs. bloße Fahrlässigkeiten. In den meisten Hss. scheint es sich um den Pseudothomas zu handeln, der für Schulzwecke vereinfacht und modifiziert wurde.

[133] Z. B. Ms. Berol. lat. fol. 42 von 1457. Nebenbei: fol. 22 v Schluß Schreibervermerk: *et sic est finis huius libri de anima Aristotelis Anno dei 1457 finitum in die* (diese zwei Worte durchgestrichen) *in lipzit per me henigum*

Sie geht von der Form aus. Man wird kaum einen Kommentar finden, der nicht den Martianus Capella als den formalen Vorläufer des Boethius erwähnt. Er habe zuerst, wenn auch viel unvollkommener, die Prosa mit Metren gewürzt. Weiter zurück wird die Spur gewöhnlich nicht verfolgt. Handgreiflich wird diese Auffassung, wo einer Handschrift des Pseudothomas — er wurde noch weit ins 16. Jahrhundert hinein abgeschrieben sowie gedruckt — ein Martianus vorangesetzt wird[134]. Soviel ich sehe, ist eine solche Zusammenstellung im Mittelalter seltener als in der Humanistenzeit. Neben der Deutung von der Philosophie und von der Form her eine dritte, die sehr nahe liegt: das christliche Trostbuch, die reine Erbauungsschrift. Da kann die 'Consolatio' zu allen Zeiten mit jedem Bibeltext und anderer christlicher Trostliteratur verbunden werden. Auf Zusammenhänge dieser Art hat Albert Auer in seiner Untersuchung über Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert verwiesen und mancherlei gesagt, was auch unmittelbar Boethius betrifft[135]. Nur der „politische" Nachbarschaftstyp steht vereinzelt und scheint mir erst durch Humery ermöglicht zu sein.

Doch führt uns das Stichwort „Erbauungsbuch" auf ein allgemeineres Anliegen der frühen Humanisten, mit dem eigentlich alles Bisherige schon in Berührung steht. Wir überschreiben es: Poetae Christiani.

IV

Aldus Manutius, der Venetianer Drucker und Grammatiker hatte 1502 den Sedulius und Damasus, den Juvencus und Lactanz und auch so gekünstelte Versexperimente wie das aus Vergilzitaten zusammengestückelte Alte und Neue Testament der Proba wieder aufleben lassen, vor allem aber dem Dichter, der die christliche Literatur mit größter Energie zum eignen Programm erhoben hat, Gewicht und Raum zugestanden: Pru-

---

ruppin(ensem). Rose, Verz. d. lat. Hss. II, 3 S. 1240 zu 977, schreibt: *in lipczic,* damit ist es aber nichts, für die Bestimmung dieses ersten Teils der Hs. ist das nicht ganz unwichtig! Es ist ganz interessant, daß Boethius offenbar in den Schulhandschriften vor dem Humanismus hier eine größere Rolle spielt, als nachher, wenn G. Bauch richtig sieht!

[134] Ms. Berol. lat. 25 (Rose 1025), Prachths. von 1483/5; Herkunft unsicher. Verbindung Martinanus — Boethius nach der Aufstellung bei Weinberger CSEL 67 XIV ff. im MA selten; meine bisherigen, aber unvollständigen Beobachtungen können das bestätigen.

[135] Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXVII, 1/2 (Münster i. W. 1928).

denz[136]. Das Buch ist in Deutschland selbst in verhältnismäßig kleine Klosterbibliotheken gedrungen[137], ist auch noch abgeschrieben worden. Wie bekannt ist, liefen Druck und Handschrift lange nebeneinander her. Dem Schatten der Buchdruckerkunst, der mächtig auf sie fiel, dankt die Buchschrift des 16. Jahrhunderts manches von ihrer Eigenart, zuweilen Affektiertheit oder Altertümelei[138]. Ein gutes Beispiel, wie die Kollektion des christlichen Humanisten aus Venedig zu Teilen jedenfalls auch in deutschen Handschriften weiter wirkte, gibt ein Sammelcodex aus Maria Laach. Er ist dort jedenfalls nach 1510 entstanden, vielleicht also noch im Zusammenhang mit der rastlosen Aktivität eines der eigentümlichsten deutschen Humanisten, der gar nicht recht in ein Kloster paßte, des Johannes Butzbach[139].

Wir haben ihn hier nicht zu schildern, es geht um die Auswirkung seines erzieherischen Dranges, der wie eine Umwandlung der Energie aus früheren Wanderjahren wirkt. Als er den Wust seiner Gelehrsamkeit in ein ziemlich ungefüges „Großes Gewebe" (Makrostroma) verwob — 1508 war es fertig —, hat er vielleicht, falls ihm die Hast des Zusammentragens und seine Krankheit Zeit zum Nachdenken ließen, mit der Sympathie des Wahlverwandten dem 'Enchiridion' des Murmellius die Stelle vom reisenden Gelehrten entnommen, wo Anregungen Quintilians ins Christliche fortgesetzt werden. Nicht nur Plato, Cicero, Euklid haben auf abenteuerlichen Fahrten ihr Wissen erwandert, sondern die christlichen Väter haben auch die wissenschaftlichen Reisen geheiligt: Orosius ist unterwegs zu Augustin, dann zu Hieronymus; dieser selbst erscheint so recht als Prototyp aller reisenden Gelehrten, und noch in Bethlehem, unter den nächtlichen hebräischen Lektionen, hört das gelehrte Leben nicht auf gefährlich zu sein. Aber, warnt Butzbach, „das sage ich nicht,

---

[136] Es handelt sich um den 2. Bd. der Poetae Christiani, Venedig 1501 nach dortigem Zeitstil, vgl. hierzu Ambr. Firmin Didot, Alde Manuce et l'Hellénisme à Venise (Paris 1875) S. 186. Prudenz voran: er erhält den meisten Raum, schon der 1. Bd. enthielt ein Leben des Prudenz von Aldus. Einen Prudenz-Kommentar schrieb auch Murmellius (Köln 1510).

[137] z. B. außer Maria Laach noch Rebdorf b. Eichstätt, jetzt in der UB. Straßburg.

[138] Zu diesem schon öfter erörterten Sachverhalt demnächst die Tübinger phil. Diss. von Hans Hornung, Daniel Sudermann als Handschriftensammler (Masch. Schr. 1956).

[139] Ms. Berol. theol. fol. 265 (Rose Hss. Verz. 997). Schreiber ist Valerius de Meyen, † 1556. Da Butzbach nach Adalbert Schippers, Ben. Monatsschr. 10 (1928) in Erg. zu Paul Volk (ebd. 8, 1926) am 29. 12. 1516 gestorben ist, 10 Jahre früher als bisher angenommen, so ist es einigermaßen zweifelhaft, ob die Hs. noch unmittelbar unter der Ägide des seit Jahren kranken Mannes entstanden ist. Zu den Butzbach-Hss. im Zusammenhang mit Maria Laach vgl. auch Rose, Lat. Hss. II, 3, S. 1280. — Rastlosigkeit vgl. Wanderbüchlein ed. D. J. Becker (Regensburg 1869, Übers.). — Malcolm Letts, Johannes Butzbach, a wandering scholar of the 15th century (1917) habe ich nicht bekommen können.

als ob jemand von uns das nachahmen dürfte, da wir *professionis vinculo detenti* das Kloster ohne die Erlaubnis unseres Vorgesetzten auch für eine Stunde nicht verlassen können: aber was jene unter Menschen, das dürfen wir unter Büchern wirken. Keinem nämlich untersagt die Regel die Wahl der Studien, sondern die Freiheit zu wählen wird jedem zugestanden“ [140]. Man wird nun kein Programm einer wissenschaftlichen Immunität im Kloster erwarten, zumal gleich hinterherkommt, — mit einer sehr aufschlußreichen Liste der bevorzugten religiösen Literatur, — wie sich die jungen Leute dennoch dem Rat ihres Lehrers auch hierin gefügt hätten. Aber ein wenig von den inneren Spannungen Butzbachs, denn kein anderer ist der Lehrer, wird doch spürbar. Man muß die humanistischen Abschreiber an solchen persönlichen Stellen packen. Erhält durch diesen Zusatz nicht sogar das wörtlich Entlehnte einen anderen Geschmack? Murmellius sah nur die fahrenden Schüler, Butzbach bezog sich selber ein.

Eindringlich begründet auch Butzbach den Ursprung der Poesie aus der Religion von den ägyptischen Priestern an, denen Philo zufolge Dichtung und Erkenntnis noch eines gewesen, über Orpheus zu Homer und Hesiod, vor denen kein Mediziner, Jurist oder Philosoph etwas geschrieben. Das besorgte am Anfang alles *poetarum facultas* [141]. Von da ist der Übergang zu den Propheten und den Christen leicht. Immerhin sind die Beispiele etwas eigenartiger gewählt als anderswo. Sie schließen mit dem angeblich von Paulus Diaconus überlieferten Versgebet des sterbenden Gregor des Großen [142].

---

[140] Vollständig überliefert nur handschriftlich Bonn Univ. Bibl. Ms. S. 357: *Fratris Joannis Boutzbagii piemontani* (= aus Miltenberg) *prioris in lacu . . . . . Macrostromatis liber I—XVI.* — Zur Anlage und Bedeutung der Hs. auch im Rahmen des Humanismus zu Maria Laach überhaupt: P. Richter, Die Schriftsteller der Ben.-Abtei zu Maria Laach, Westd. Zs. 17 (1898) 277 ff.; ein knapper Wegweiser durch die ungefüge Hs., ebda. S. 300 Anm. 85. — Reisende Gelehrte: Quintilian Inst. Orat. I, 12, 15 (Plato) und XII, 6, 7 (Cicero). — Murmellius ‚Enchiridion‘ a. a. O. XVII: *Probatos magistros vel laborioso itinere requirendos esse.* Bei den nahen Beziehungen Butzbachs zu Murmellius (vgl. Reichling, Joh. Murmellius a. a. O.) ist die Übernahme verständlich. Macrostroma fol. 21. Butzbachs Zusatz: *sed quod illi in hominibus hoc nos in libris actitare possumus. Nulli siquidem studiorum electionem regula interdicit, sed eligendi libertas unicuique admittitur.* Die nachfolgende Bücherliste zeigt namentlich den starken Enfluß der Devotio moderna und natürlich des Trithemius auf Butzbach.

[141] Bonn Univ. Bibl. Ms. S. 357 *Epistola fratris Joannis Piemontani ad Re. D. Symonem de Petra abbatem suum de commendatione poesios.*

[142] ebd.; Paulus Diaconus sagt in seiner Vita Gregors davon aber nichts. Vgl. die Ausgabe bei Walter Stuhlfath, Gregor I. der Große (Heidelberger Abh. zur mittl. u. neueren Gesch. 39, 1913) 98 ff.

Was in solchem Rahmen an christlichen Dichtern gesammelt wird, ist nicht „merkwürdig, aber wertlos", wie V. Rose in seinem Katalog gerade unseren Sammelcodex abtun will. Er ist vielmehr von besonderem Wert, wo es darum geht, im Bereich der Überlieferung selber neue Richtungen und Anläufe, die wechselnde Stärke der Leitbilder zu erfassen. Auffallend ist der Prudenztext[143]: zunächst die Psychomachie, dann einige kleinere Werke. Schließlich aber eine neue Lage und andere Hand mit einer dreispaltigen (!) Auswahl aus dem 'Kathemerinon' und 'Peristephanon'. Sie steht über einer Schrift des 12. Jahrhunderts, die in nur zwei Spalten alttestamentliche Texte enthält, zum Beispiel auf Blatt 57^{r} einen Habakuk. Das ist für sich selber nicht aufregend, wenn es auch in der Beschreibung der Handschrift nicht fehlen dürfte. Immerhin läßt es nicht gleichgültig. Es gibt nämlich noch einige Palimpseste aus Butzbachs Zeit in Maria Laach[144]. Sie sind doch äußere Zeichen für seine Wirksamkeit, für eine rastlose Bemühung um eine christlich-humanistische Bibliothek in einer Abtei, in der das Kopieren noch immer seine Rolle spielte. Da mußte mancher alte Text weichen.

Für Sammler von Aldusdrucken wie Reuchlin waren die griechischen christlichen Dichter, wie Preisendanz kürzlich gezeigt hat, die Hauptsache[144a]. Sie kamen für die Mönche in Maria Laach offenbar nicht in Frage. Die lateinische Zeit aber trat ihnen in diesem Codex in einer gegenüber Aldus übrigens ziemlich selbständigen Textanordnung wieder lebendig vor Augen.

An der frühchristlichen Zeit versuchte sich auch eine merkwürdige moderne Dichtung, wieder in Italien: des Maffeus Vegius Epos über die Versuchung des heiligen Antonius[145]. Maffeus war in Deutschland kein Fremdling. 'De Educatione Liberorum', das bedeutendste italienische Erziehungsbuch der Zeit, kannte man in Straßburg schon 1493 im Druck; zwanzig Jahre später erschien es, allerdings unter falschem Verfassernamen — vielleicht unter dem Einfluß eines Pariser Vorgangs — in Tü-

---

[143] Die neue Lage wohl unabhängig vom Aldustext. Die immerhin ungewöhnliche Dreispaltigkeit deutet vielleicht auf eine alte Vorlage. J. Bergman, De Codicibus Prudentianis (Stockholm 1910) geht mit seinen Angaben nicht so weit ins Detail, um hier einen Anhalt zu bieten. — Palimpsest: Hab, 3, 9 an der angeführten Stelle, es folgen andere Teile des Alten Testamentes, Psalmen wie Propheten, dann ein neutestamentlicher Text. Ich habe mich auf einige Stichproben beschränkt, offenbar sind die Blätter aus einer Bibelhs. des 12., allenfalls frühen 13. Jh. genommen.

[144] Das ‚Macrostroma' selbst z. B. durchgehend.

[144a] Reuchlin-Festschrift S. 61.

[145] Eine kritische Ausgabe ist mir nicht untergekommen; ich zitiere im folgenden aus der sehr sorgfältigen Kopie in unserer Hs.

bingen[146]. Die 'Antonias' des streng kirchlich gewordenen Dichters aber war eine Seltenheit. Während sie in unsere Handschrift eingetragen wurde, malte Grünewald am Isenheimer Altar, in vielen Zügen sehr genau der legendären Überlieferung der 'Vita Antonii' des Euagrius folgend[147]. Die läßt in einem furchtbaren Augenblick die versuchenden Ungeheuer auf den Heiligen los[148]. Aber durch das Epos des Italieners, das dem Papst Eugen IV. gewidmet ist, weht eine dünne rationale Luft. Antonius ist auf dem Weg zu Paulus, dem Eremiten. Auf dieser Strecke, auseinandergezogen, eins nach dem andern, vertreten ihm die Scheusale in der Wüste den Weg. Und sie sind erbärmliche „Versucher": „ich bin, stellt sich eines vor, aus der Zahl derer, die das blinde Altertum bewundert und Götter, Satyre, Faune genannt hat. Als Gesandten schickt dir mich die Schar der Meinen, damit du den gemeinsamen Gott für uns bittest . . ." Dieser verdünnten Dämonie entspricht der *locus amoenus*, an dem Paulus wohnt, und selbst der Gesprächsstoff der beiden Heiligen: würde man den zwei ausgemergelten Büßern auf dem Isenheimer Altar zutrauen, daß sie *hominum studia et mores* besprechen und *saeva potentum imperia et regum furias?*[149]. Antike Weise sind sie geworden. Aus dem Leben des Maffeus, eines der anziehendsten Menschen seiner Zeit, dessen Würdigung (soweit ich sehe) noch eine Aufgabe ist[150], würde diese Wendung verständlich. Dazu ist hier nicht die Gelegenheit. Es kommt nur auf die Mosaiksteine an, ihre Farbe und Herkunft, aus denen sich die

---

[146] Nämlich unter dem Namen Franciscus Philelphus, wie der Pariser Druck von 1508; ich habe nur den Tübinger Druck von 1513, nicht den Straßburger von 1493 (M. Brant) sehen können; moderne Ausg. s. o. Anm. 110.

[147] Auf die überlieferungsgetreue Auffassung Grünewalds hat mich mein Tübinger Kollege, der Kunsthistoriker Gg. Scheja aufmerksam gemacht.

[148] Vgl. Migne P. Gr. 26 (1887) 857 f.

[149] Die ‚Antonias' zerfällt in einen kurzen Prolog (gleichfalls in Versen), der an Eugen IV. gerichtet ist, und in vier Bücher; hier Lib. II „*Sum numero ex illorum olim quos caeca vetustas admirata deos satyros faunosque vocavit. Legatum tibi me sociorum turba meorum Transmittit; pater unanimes te dive precamur Communem ut dominum pro nostra orare salute Digneris . . .* Paulus empfängt den Antonius. Locus amoenus: Lib. III: *eximio flagrans ipsum ducebat amore vestibulum hic ingens intus cui desuper altos Palma vetus ramos celo fundebat aperto Quodque inter nitidis oriens purissimus undis Se circum viridante solo fons lene fluebat . . .* Die obige Stelle, gleichfalls Lib. III, lautet vollständig: „*Multa recensentes fessi sedere parentes Nunc annos casusque suos narrabat uterque Nunc hominum studia et mores nunc seva potentum Imperia et regum furias nunc si qua nefande Relligionis (!) adhuc starent monimenta rogabat Hic*" etc. Ich halte die Konjektur *Potentum* für *Petentum*, wie die Hs. hat, für richtig. — Völlig unzulänglich Georg Voigt, Wiederbelebung (2. A. 1880) an mehreren Stellen seines bekannten Buches.

[150] Allerdings konnte ich das Buch von Vincent Josef Horkam, Educational Theories and Principles of Maffeo Vegio (Washington 1953) nicht bekommen.

Bildungswelt des deutschen Frühhumanismus zusammensetzt. Unter diesen Steinen waren auch deutsche.

Zur Zeit unseres Aldusdruckes gab Konrad Celtis seine neu entdeckte Hrosvitha heraus[151]. Auch sie ging im vollen Wortlaut in unsere Handschrift ein, mitsamt dem Kranz von Epigrammen, den der Dalbergkreis der Dichterin bei der Gelegenheit gewidmet hatte. Sie huldigten zugleich der „deutschen Jungfrau aus sächsischem Stamm", das patriotische Gefühl mischt sich ins christliche. Dieses Stichwort führt zum Abschluß noch einmal zurück zu Wimpheling.

Im Jahre 1501 — zum dritten Mal also ein literarisches Ereignis um diese Zeit! — schrieb er im Wilhelmitenkloster zu Straßburg das Vorwort zu einem Erstdruck des Rabanus Maurus, der zwei Jahre nachher erschien. „Laß dieses Buch dir etwas Besonderes werden, Leser, . . . damit du das N e u e siehst und den Geist daran bewunderst." Es läge nahe, an die 'Institutio Clericorum' zu denken. Aber es ist das — für uns verspielte — Bildgedicht 'De Laudibus Sanctae Crucis', in dem bekanntlich wie in mancher ähnlichen Künstelei vorher und nachher die Verse so angeordnet sind, daß ihre einzelnen Buchstaben zusammen ein Kreuz bilden: *Pictae Ideae,* dauerhafter nach einem der Vorsprüche als ein Gemälde: *Carmina non pereunt!*[152]. Das Kunststück wurde also ganz ernst genommen. Die Wahl gerade dieser Dichtung bestimmte wohl ein biographischer Grund mit. Wimpheling neigte damals einem eremitischen Leben zu und suchte nach Werken, die voll mystischer Geheimnisse hingen wie eine *picta idea* vom Kreuz. Aber es fesselte ihn spätestens zu dieser Zeit Hraban überhaupt. Ob er nun von sich aus, oder ob sein Mitarbeiter Sebastian Murrho den Abt Trithemius erinnert hat, den Hraban in seinem Katalog berühmter Männer ja nicht zu vergessen — jedenfalls geschah's mit der Begründung: denn er gehört zu den großen Deutschen. Sie ging in Wimphelings 'Epitome', den Abriß deutscher Geschichte ein und wird dem Abt schon Jahre vor deren Erscheinen zugegangen sein[153]. Auch in dem Büchlein 'Castigationes Locorum in canticis ecclesiasticis' von 1500 heißt Hraban betont *Teutonicus* und nicht *Maurus*[154]. Im Nachwort zum Kreuzgedicht meint der Drucker Thomas Ans-

---

[151] Opera Hrosvite illustris virginis . . . nuper a Conrado Celte inventa . . . Norinbergae 1501.

[152] Pforzheim (Thomas Anshelm) 1503; vgl. auch Hildegard A l b e r t s in Reuchlin-Festschr. (s. o. Anm. 9) S. 207 f.

[153] Zur Entstehungsgeschichte der ‚Epithoma rerum Germanicarum' (Straßburg 1505) vgl. J o a c h i m s e n, Grauert-Festschr. mit älterer Lit., s. o. Anm. 43. Hier: Epit. fol. VII v.

[154] Bei der Erwähnung der Hymne „Veni creator spiritus" d 1 r; so auch Wimphelings Einleitung von ‚De Laudibus sancte crucis': steht im Titel des Buches auch *Rabani Mauri De Laudibus* . . ., so nennt er ihn selbst *teutonicus.*

helm aus Pforzheim gar, es sei ja der badische Landsmann, dem er die Ehre erweise[155]. Zugleich mußte die kunstvolle Kreuzgestalt den technischen Ehrgeiz des Druckers reizen. So versteht man um so besser das wieder von Wimpheling stammende Schlußwort des Buches an die Öffentlichkeit: „*Vale, foelix Germania,* du Erfinderin einer Kunst, dank der an einem Tag vieljähriges Schreiberwerk gedruckt werden kann, du Erfinderin auch eines so wunderbaren Gedichtes!" Schließlich ein literarisches Lieblingsmotiv: ein christlicher Gegenkatalog zu den heidnischen Dichtern. An der Spitze von insgesamt zwölf Paaren steht Hraban. Er soll den Lukrez ersetzen. Hinter ihm Sedulius den Vergil. Daß auch Modernen ähnliche Ehrenaufgaben zufallen, überrascht nicht. Hermann Buschius sehen wir als Widerpart des Martial. Solche Würden verteilte man mit leichter Hand. Dagegen ist die Aufnahme des Hraban unter die christlichen Musterdichter Frucht eines ernstlichen Bemühens. Das „Neue" sollte man erkennen! Nun ist das Gedicht 'De Laudibus sanctae Crucis' oft kopiert worden[156] und kaum aus dem Bewußtsein geschwunden. Das Wort gilt mithin wohl auch der technischen Ausführung. Wir gewinnen damit einen letzten Gesichtspunkt, der unsere diesmaligen Aufgaben abschließt und zugleich über sie hinausführt.

Während der technische Fortschritt einem Gelehrten vom Schlage Reuchlins offenbar wenig bedeutete[157], führte ihn Wimpheling gern im Mund. Daß die Deutschen die *Bombarda*, das Geschütz und Pulver erfunden und die Welt mit dem Buchdruck beschenkt hatten, erfüllte ihn mit wortreichem Stolz, zumal gegen Ende seiner deutschen Geschichte[158]. Da zitiert er auch einen italienischen Bewunderer der neuen Belagerungsmaschine. Die Buchdruckerkunst hat bekanntlich Leone Battista Alberti mit Worten gepriesen, an die Wimphelings Ausdrücke sehr erinnern[159]. Dennoch brauchen wir die Italiener hier wohl nicht. Die merkwürdige Zweiheit Pulver und Druck, die an Wimphelings Kapitelfolge in der 'Epitome' auffällt, erscheint zuerst in einem Gedicht des französischen Historikerkollegen Wimphelings, Robert Gaguin. Es stammt aus dem Jahr 1492 und ist den Heidelberger Studenten gewidmet, als sich der

---

155 . . . *nomen et artificis est natale solum Baden . . .*

156 Vgl. MGH Poetae Lat. Aevi Carol. (ed. E. Duemmler) II S. 157.

157 Preisendanz, Reuchlin-Festschr. S. 37, Anm. 13.

158 Kap. 64: *De Machina oppugnatoria quam vulgo Bombardam vocant a Germanis inventa.* — Kap. 65: *De inventione celeberrime artis impressariae* fol. 38 v f.; über ein verschollenes Werk von W.: „De Arte impressoria" s. Knepper 236.

159 Nämlich den Philippus Beroaldus; Alberti zit. bei Georg Voigt, Wiederbelebung II, S. 316, Anm. 3.

geistliche Diplomat, der eine Mission am Hofe des Pfalzgrafen Philipp erfüllt hat, von der Stadt verabschiedet[160]. Wir hätten Gaguin schon vorhin begegnen können. Auch er war ein Poeta Christianus und hatte Eingang gefunden in die Sammlung des Johannes Butzbach[161]. Nachbarlich neben Wimphelings 'Heroicum Carmen' über die Geburt Christi steht dort 'Roperti Gaguini Doctoris . . . de intemerate Virginis Conceptu'[162] In dem dogmatischen Streit, an den diese Überschrift erinnert, waren die Beiden Bundesgenossen. Gaguin, der mit diesem Gedicht auch sonst in deutschen Handschriften gelegentlich auftaucht[163], hat Wimphelings Verse über denselben Gegenstand beeinflußt[164]. Es ist bekannt, wie das Einvernehmen auf politischem Gebiet gestört wurde. Zunächst freilich geschieht eher das Umgekehrte. Wimpheling kannte auch jenes Heidelberger Gedicht, nennt es einmal ein wenig ungenau eine *Laudatio* der Stadt[165]. Davon ist aber nicht die Rede, sondern Gaguin erzählt, wie ihm zunächst vor Deutschland gegraut habe *quippe quod excedit nostras Germania vires* (auch als Gegenstand für seine Verse), ein Land strotzend in seiner Fruchtbarkeit an Menschen, von Mars in den Waffen, von Minerva aber in ihrer Kunst unterrichtet:

Inventum est eius, quod nunc sine harundine passim
excerptos parvo congeris aere libros.
Haec docuit muros bombarda auferre tonanti . . .

Maßlos sei ihm die Nation zuerst erschienen — wahrscheinlich auch in geringen Dingen aller Welt überlegen; aber nun, da er ihre Gastlichkeit genossen, habe sich die Furcht in aufrichtige Liebe verwandelt. Ich meine, Gaguin könnte Wimpheling die Verknüpfung der beiden Stichworte eingegeben haben, der französische Patriot dem deutschen. Und nicht erst aus der Heidelberger Abschiedsstimmung heraus. Schon Jahre vorher hatte ihn sein Lehrer und Freund Guillaume Fichet, den er als Vater

---

[160] Vgl. Karl Gaquoin, Denkschrift zum 400. Todestage des Robertus Gaguinus nebst seinen Elegien zum Lobe Heidelbergs und des deutschen Geistes (Heidelberg 1901) und L. Thuasne (s. u.) I, 101 mit Anm. 3.

[161] s. o. Anm. 139.

[162] fol. 123 r.

[163] z. B. clm 22123 (16. Jhdt.).

[164] Louis Thuasne, Roberti Gaguini Epistolae et Orationes I, II (Paris 1903) hier I, S. 371, Nr. 61, Brief Gaguins am W. aus Heidelberg vom 17. 2. 1492: *Libelli quem de conceptu virginis a me editum scribis, nullam tibi communionem exhibere possum; quippe qui apud me non extat. Tuum autem, quem eodem argumento et stili genere scripsisse te dicis, si communem michi facies, illum in deliciis habebo.*

[165] Defensio Germaniae Jacobi Wimphelingi (Freiburg) o. J. . . . fol. 1 v.

des Pariser Humanismus pries, über den Fortgang des Buchdrucks in Frankreich unterrichtet[166].

Schon da ist die Bewunderung für die neuen Schwarzkünstler aus Deutschland mit jenem leisen Grauen untermischt, das auch in Gaguins Versen anklingt und das doch einen allgemeineren Hintergrund verrät. *„Novorum librariorum gens, . . . quos . . . sicut quidam equus Troianus quoquoversus effudit Germania“* [167]. Und was nun an bewundernden Worten für Gutenberg folgt, ist kaum zu übersteigern. Freilich: *„neque presertim hoc loco nostros silebo, qui superant iam arte magistrum“!* So war es Gaguin seit langem gewohnt, Buchdruck, Gelehrsamkeit, Deutschland und Patriotismus zu verbinden. Wie er mit Wimpheling im Konflikt Maximilians mit Karl VIII. in scharfem publizistischem Versgefecht aneinandergeriet, brauchen wir nicht zu schildern. Es zeigt beide Männer bei aller Gemeinsamkeit der sachlichen Interessen als Gegenpole im Stil und Temperament. Doch liegt in Wimphelings naiv-persönlicher Art, die Verstoßung der deutschen Königstochter durch Frankreich zu brandmarken, nicht bloß ein sentimentaler Ton, der in der deutschen Fassung an den späten Minnesang erinnert. Sondern sein Motiv: *„Lilia marcent*, die Lilgen welken“, Sitte und Gerechtigkeit haben Frankreich verlassen, stammt woanders her. Den Nachweis danken wir Louis Thuasne. Es ist entlehnt dem 'Carmen Optativum ut Lilia crescant' von Johannes Gerson[168]. So hat der verehrte Kanzler der Universität Paris, dessen Grab in Lyon Wimpheling verehrt, um dessen religiöses Werk er sich mit Geiler gemeinsam bemüht hat[169], dem deutschen Publizisten auch

---

166 Vgl. die Faks. Ausg. (Reproduction Héliographique): Epitre adressée à Robert Gaguin le 1er Janvier 1472 par Guillaume Fichet sur l'introduction de l'imprimerie à Paris (Paris 1889).

167 Die Konjektur *quondam* für *quidam*, die Ludwig Sieber in seiner Erstausgabe des Briefes vorschlägt, würde ich nicht erlauben; sie spricht klar gegen den paläographischen Befund und ist sachlich nicht nötig. Siebers Ausg.: Guillermi Ficheti Parisiensis theologi quam ad Robertum Gaguinum de Johanne Gutenberg et de Artis impressorie in Gallia primordiis . . . conscripsit epistola (Basel 1887).

168 Abdruck des Versduells bei L. Geiger, Arch. f. Lit.Gesch. 7 (Leipzig 1878), S. 172 f. Darnach die Abschriften von Charles Schmidt Ms. Straßburg 3880, auf die ich mich beziehe. Sentimentalität: „das frewlein yn umbfangen hat, gekusset unverdrossen, / gesessen bey ym edelich, fruntlich in arm geslossen“; dagegen der kühle Hinweis Gaguins auf Frankreichs Macht, der gleichfalls ins Deutsche übertragen wurde. Vgl. Thuasne a. a. O. zu dem eben berührten Brief, dessen Ironie und stilistisches Niveau weit über Wimphelings Angriffen steht. Noch die Schlußformel: *Vale et me ama!* während Gaguin sonst sich mit einfachem *Vale* in seinen Briefen begnügt! Gaguins Erwiderung in Versen Thuasne S. 372: *Lilia frondescunt . . .*; ebd. kurzer Bericht über den weiteren Hergang des Streites. — Gersons ‚Carmen optativum‘ ebd. und Gerson Opp. II (Straßburg 1494/1502).

169 Vgl. Charles Schmidt, I S. 129.

ein Motiv gegen Frankreich eingegeben. Freilich, „une charmante composition", wie Thuasne meint, war auch das Carmen Gersons nicht, sondern ein höchst politischer Aufruf für Tradition und Rechte der französischen Krone [170].

Aber wir geraten damit über den für diesmal gesteckten Umkreis hinaus in Probleme der Politik, des Rechtes, der Geschichtschreibung, die zur gewohnten Arbeitswelt des Historikers gehören. Wir haben einmal bewußt ein anderes Feld gewählt, Dinge, die nicht minder wesentlich sind. Die Welt der Akten und Urkunden und die der Handschriften sind Hälften desselben Apfels. Daraus die nötigen methodischen Konsequenzen tatsächlich zu ziehen, ist schwieriger, als diesen Sachverhalt grundsätzlich anzuerkennen. Wer sich den vielfältigen Aufgaben zuwendet, die der deutsche Humanismus stellt: Aufgaben der Edition, der Interpretation, der vergleichenden Darstellung, muß sich um Boethiuskommentare in gleicher Weise kümmern wie um Kopialbücher oder Urbare, muß versuchen, den ideengeschichtlichen und den landesgeschichtlichen Problemen gleichmäßig gerecht zu werden. Denn der deutsche Humanismus lebt nicht bloß von der überregionalen Geschichte der Ideen und Texte, sondern auch in den Grenzen der Territorien. Mögen die Humanisten ihre Quartiere häufig wechseln, die angeredeten Fürsten, Adligen und Bürger, ihr Publikum, bleibt, soweit es nicht aus ihresgleichen besteht, im Land. Nicht zu reden von den humanistischen Schulen. Das heißt aber die Landesgeschichte, konkret gesprochen das archivalische Material, auf dem ihre Kenntnis beruht, ist die e i n e unabdingbare Grundlage der Humanismusforschung, die Handschriften in den Bibliotheken sind die andere. Die eine hat ihren Schwerpunkt im Lokalen, die andere in der allgemeinen geistigen Entwicklung. Dem landesgeschichtlichen Element wird man nicht gerecht, wenn man es allenfalls zu einer „politischen" oder „sozialgeschichtlichen" Einleitung heranzieht, sondern nur, wenn auch die Quellen der Verwaltungs- und Verfassungsgeschichte unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten gesehen werden — neben ihrer selbstverständlichen inhaltlichen Auswertung. Denn die Humanisten haben auf sie eingewirkt. Tradition und Neues sind da behutsam zu scheiden. Den Handschriften tut man nicht Genüge, indem man sie registriert und beschreibt, so unerläßlich diese Vorarbeit ist, sondern nur in gründlicher Interpretation wieder nicht allein nach ihrem Sachgehalt, sondern nach ihrer Komposition auf der einen, der historischen Herkunft ihrer Gedanken und Wortfügungen auf der anderen Seite. In diesen Gesamtzusammenhang von Sachen und Methoden will unsere Studie gehören.

---

[170] Sichtlich gegen England gerichtet: *Lilii flores, scelus o pudendum / Unguibus curvis lacerans leo trux / Istius votis prohibebat usum / Lilia crescant . . .*

Daß ein einzelner sich angesichts solcher Aufgaben noch lange nur mit ausgewählten Modellen bescheiden kann, versteht sich. Er muß aber diese Gesichtspunkte des Ineinanderarbeitens der bibliothekarischen und der archivalischen Quellen im Auge behalten in ihrer ganzen Vielfalt. Sonst wird sich ein auf das primäre Material gegründetes Bild von den Humanisten, wo man ihnen wirklich beim Arbeiten zuschaut — ein anderes wäre entbehrlich — kaum ergeben. In dieser Lage erscheint die Edition mit interpretierendem Kommentar der sicherste Schritt vorwärts. Die eingangs erwähnten Werke können dabei ein ermutigendes Modell sein.

Die vertiefte Erkenntnis einer Bewegung, die eigentlich kein Ding des öffentlichen und privaten Lebens unberührt ließ, die wohl immerzu beachtet und bearbeitet dennoch, weil sie so viel mit uns selber zu tun hat, bald hell, bald dunkel erscheint, gepriesen und mißachtet wird, ist solche Arbeiten immer von neuem wert.

Eingesandte Bücher

(Besprechungen vorbehalten)

Siegfried Mendner, Das Ballspiel im Leben der Völker. Aschendorff, Münster 1956. 170 S. mit 18 Tafeln, kart. DM 11,80, geb. DM 14,—.

A. W. Gomme, The greek attitude in poetry and history (Sather Classical Lectures 27). University of California Press, Berkeley 1954. VIII u. 190 S. geb. $ 3,75.

Ludwig Budde, Die Entstehung des antiken Repräsentationsbildes. Walter de Gruyter, Berlin 1957. 26 S., 66 Tafeln, geb. DM 12,—.

Johannes Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Koehler & Amelang, Leipzig 1956. 198 S., geb. DM 7,50.

Hermann Dörries, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 39). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. 199 S. brosch. DM 15,—.

Ernst Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Koehler & Amelang, Leipzig 1956. 226 S. geb. DM 9,50.

Neuwerk. Zwei Beiträge zu seiner Geschichte als Gabe an Theda Tappen. Geschichts- und Heimatschutzverein Goslar 1956. Enthält: K. G. Bruchmann, Die Siegel des Klosters Neuwerk; G. Hawacker, Die Beziehungen des Kl. Neuwerk zu Ichtershausen; ein Versuch zur Klärung der Frage „Benediktinerinnen- oder Zisterzienserinnen-Kloster".

James A. Corbett, The 'De instructione puerorum' of William of Tournai O. Pr. (Textes and Studies in the history of mediaeval Education 3). The mediaeval Institute, University of Notre Dame, Indiana USA 1955. 50 S. brosch. $ 1,—.

Kurt Lindner, De arte bersandi. Ein Traktat des 13. Jahrhunderts über die Jagd auf Rotwild (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd 1). Walter de Gruyter, Berlin 1954 31 S. kart. DM 6,50. — Ders., Die Lehre von den Zeichen des Hirsches (ebd. 3), 1956. 222 S. geb. DM 32,—.

Paul Heinsius, Das Schiff der Hansischen Frühzeit (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte, hrsg. vom Hansischen Geschichtsverein, N. F. 12). Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1956. 273 S. mit 31 Abb. auf 15 Tafeln, brosch. DM 15,80.

Hans August Herrmann, Schmuckformen am Bauernhaus in Holstein. Beispiele und Reste einer niederdeutschen Bautradition (Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinschen Universitätsgesellschaft N. F. 18). Ferd. Hirt, Kiel 1956. 154 S. mit 26 Aufnahmen, 7 Karten und 22 Bildtafeln, geb. DM 14,50.

Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, hrsg. von Reinhard Wittram. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. 348 S. geb. DM 19,80.

Ernest H. Wilkins, Studies in the life and works of Petrarch. The Mediaeval Academy of America, Cambridge/Mass. 1955. XIV u. 324 S.

Rudolf von Albertini, Das florentinische Staatsbewußtsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat. A. Francke, Bern 1955. 461 S. brosch. sFr 29,50, geb. sFr 34,50.

Irmgard Höss, Georg Spalatin 1484—1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1956. XVI u. 467 S. mit 7 Tafeln, geb. DM 27,—.

Erwin Mülhaupt, Reformatoren als Erzieher. Luther-Melanchthon-Calvin (Zeugen und Zeugnisse 4). Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers 1956. 94 S. kart. DM 3,—.

Arthur Rich, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis. Zwingli-Verlag Zürich 1949. 180 S. brosch. DM 8,—.

Gottfried W. Locher, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie 1: Die Gottesurteile (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1). Zwingli-Verlag Zürich 1952. 178 S. brosch. DM 11,—.

Walther Köhler, Huldrych Zwingli, 2. Auflage. K. F. Koehler, Stuttgart 1952. 284 S. geb. DM 11,50.

Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Band XIV (Neue Folge Liefg. 1—2). Berichtshaus, Zürich 1956.

Jan Weerda, Holbein und Calvin. Ein Bildfund. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers 1955. 40 S. geb. DM 12,50.

W. Kolfhaus, Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin (Beiträge zur Geschichte u. Lehre der Reformierten Kirche 7). Buchhandlung d. Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers 1949. 566 S. brosch. DM 25,—, geb. DM 28,50.

Heinrich Berger, Calvins Geschichtsauffassung (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 6). Zwingli-Verlag Zürich 1955. 253 S. brosch. DM 14,—.

Johannis Calvini Opera selecta II: Tractatus theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens. Chr. Kaiser, München 1952. XIX u. 404 S., brosch. DM 27,80, geb. DM 30,—.

Johann Calvin, Predigten: 2. Samuelis. Buchhandlung d. Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers 1956. Liefg. 6; 80 S. brosch. DM 8,—.

Richard Nürnberger, Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus. J. C. B. Mohr, Tübingen 1948. VII u. 140 S. brosch. DM 7,—.

Henriette L. T. De Beaufort, Wilhelm von Oranien 1533—1584. Von der Verfasserin revidierte und genehmigte Übertragung aus dem Holländischen von Irma Silzer. C. H. Beck, München 1956. 268 S. mit 1 Abb., geb. DM 16,—.

Bohdan Kentrschynskyj, Karl X Gustav inför krisen i Öster 1654—1655. Särtryck ur Karolinska förbundets årsbok Stockholm 1956. 140 S.

Alberto Vecchi, L'Opera religiosa del Muratori. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena. Edizioni Paoline, Modena 1955. 160 S.

Horst Rüdiger, Winckelmann und Italien. Sprache — Dichtung — Menschen (Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln 8). Scherpe-Verlag Krefeld 1956. 46 S. geh. DM 5,80.

Neue Hefte zur Morphologie 2 (Beihefte zur Gesamtausgabe von Goethes Schriften zur Naturwissenschaft, hrsg. von K. L. Wolf und D. Kuhn). Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1956. 81 S. mit 2 Tafeln, brosch. DM 4,80. — Enthält u. a.: R. Matthaei, Wiederherstellung von Goethes Versuchen mit Gildemeister wegen des Nicht-Unterscheidens der Farben; Ders., Die Temperamentenrose aus gemeinsamer Betrachtung Goethes mit Schiller; W. Troll, Das Analogieproblem in seiner Bedeutung für die Naturerkenntnis; Ders., Die Urbildlichkeit der organischen Gestaltung und Goethes Prinzip der „Variablen Proportionen".

Stephan Skalweit, Edmund Burke und Frankreich (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. Abhandl. 60). Westdeutscher Verlag Köln-Opladen 1956. 75 S. kart. DM 4,15.

Erhard Städtler, Die Ansbach-Bayreuther Truppen im Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg 1777—1783. Ivo Striedinger, Meine Abstammung. Eine Exulantenforschung (Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 8). Kommissions-Verlag Die Egge, Nürnberg 1956. 259 S. mit 36 Tafeln, brosch. DM 7,50.

Wilhelm Ebel, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland, Eine staatsbürgerliche Einführung, hrsg. von der Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen. Culemannsche Verlagsanstalt, Hannover 1956. 110 S. kart. DM 3,40.

Hermann Ullmann, Pioniere Europas. Die volksdeutsche Bewegung und ihre Lehren. Arbeitsstelle für Heimatvertriebene, München 1956. 66 S. DM 1,50.

Alexander von Kultschytskyj, Die marxistisch-sowjetische Konzeption des Menschen im Lichte der westlichen Psychologie (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung der UdSSR Serie I Nr. 32). München 1956. 112 S.

Sowjetstudien 1. Institut zur Erforschung der UdSSR. München 1956. 214 S. Enthält u. a.: Franz Borkenau, Das Problem der Machtergreifung des Kommunismus; A. Popljuiko, Die geopolit. Tendenzen des VI. Fünfjahresplans; L. Dudin, Die polit. Ergebnisse des XX. Kongresses der Kommunist. Partei der Sowjetunion; W. Dubrowskij, Die neueste sowjetische Konzeption der Geschichte der Urkraine; K. Kandelaki, Die Nationalitätenpolitik des Kremls im Kaukasus; Bolko Frh. v. Richthofen, Die kommunistische Darstellung der ostdeutschen Geschichte; L. Rskevsky, Das Dostojewskij-Jubiläum in der UdSSR usw.

Friedrich Dessauer, Reflexionen über Erbe und Zukunft des Abendlandes (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 33). Westdeutscher Verlag Opladen 1956. 24 S., kart. DM 1,80.

Kontinuität und Tradition. Ihre Problematik in der neueren deutschen Geschichte und Gegenwart. Konferenzen der Ranke-Gesellschaft und der Historisch-Theologischen Kommission der Evangelischen Akademien (Jahrbuch der Ranke-Gesellschaft 1955). Moritz Diesterweg, Frankfurt/M. 1956.

110 S. kart. DM 5,80. — Enthält: G. A. Rein, Zum Problem der histor. Kontinuität; E. Hölzle, Vom Reichsuntergang zum Deutschen Bund; H. Gollwitzer, Die Reichsgründung 1848—1871; L. Zimmermann, Die Weimarer Republik; E. Menzel, Deutschland nach 1945; H. Schomerus, Der Sinn der restaurativen Tendenzen unserer Zeit; E. Kinder, Tradition und Glaube.

Europäisch-Asiatischer Dialog, Vorträge gehalten auf der Tagung des Landesverbandes nordrhein-westfäl. Geschichtslehrer in Bottrop. Pädagog. Verlag Schwann, Düsseldorf 1956. 120 S., kart. DM 5,40. — Enthält: J. Ritter, Europäisierung als europäisches Problem; G. Jäschke, Der Islam in der modernen Türkei; L. Alsdorf, Indien und das neuzeitliche Abendland; G. K. Mookerjee, Abendland in Indien; W. Franke, Die histor. Entwicklung der chinesischen Revolution 1851—1948; H. Kähler, Zur neueren Geschichte der Republik Indonesien, der Republik der Philippinen und der Malaiischen Föderation; Th. Ohm, OSB, Der Europäismus in der modernen Asienmission und seine Überwindung; P. Mennicken, Europäisch-asiatischer Dialog; J. Last, Der Geschichtsunterricht und der Gegensatz zwischen farbigen und weißen Völkern.

Dolf Sternberger, Über den Jugendstil und andere Essays. Claassen, Hamburg 1956. 254 S., geb. DM 15,80.

Franz Joseph Dölger, Leben und Werk. Ein Gedenkblatt hrsg. von Theodor Klauser (Veröffentlichung des F. J. Dölger-Instituts an der Universität Bonn). Aschendorff, Münster 1956. 28 S., geb. DM 1,50 (zuerst erschienen im Histor. Jahrbuch d. Görresgesellschaft 61, 1942; dazu Schriftenverzeichnis).

José M. Albareda, Die Entwicklung der Forschung in Spanien (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 43 a). Westdeutscher Verlag Opladen 1956. 60 S. u. 16 Abb., kart. DM 4,—.

Ernst Mehl, Kurt Hannemann, Deutsche Bibliotheksgeschichte (aus: Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. von W. Stammler). Erich-Schmidt-Verlag, Berlin-Bielefeld 1956. 110 S.

Heinrich Roloff, Beiträge zur Geschichte der Universitätsbibliothek Rostock im 19. Jahrhundert (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 79). Bibliograph. Institut, O. Harrassowitz, Leipzig 1955. 66 S., 2 Tafeln, brosch. DM 6,60.

Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1956, hrsg. von den Städtischen Sammlungen. LXXXIV u. 287 S. — Enthält außer der „Kulturchronik" Beiträge von K. M. Klier, 'Linzer Geiger' und 'Linzer Tanz' im 19. Jahrhundert; F. Wilfingseder, Gesch. der älteren Dreifaltigkeitskapelle in Linz; P. Karnitsch, Der heilige Bezirk von Lentia.

Darinnen leben und weben wir. 50 Jahre Konrad Hornschuch. Die Landschaft, das Geschlecht, das Werk, das Jubiläum, bearb. von Hermann Ströle. Urach/Württ. 1956. 395 S., Ahnentafel u. zahlreiche Abb.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 527 082